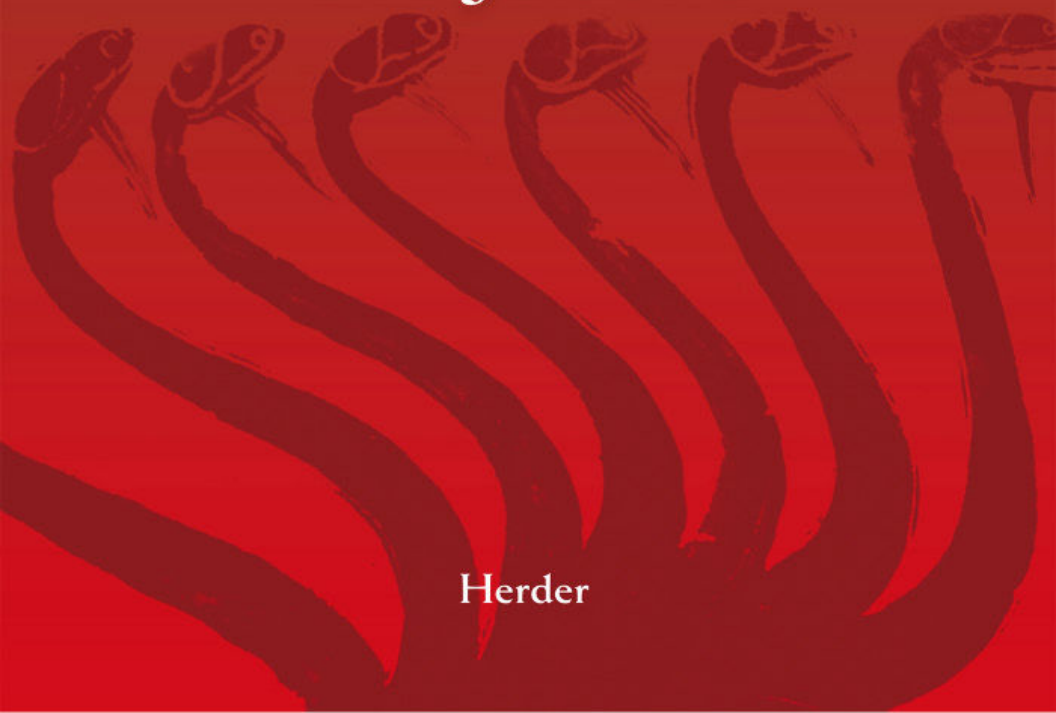
Peter Trawny

Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos



Herder

Peter Trawny

Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos

Traducción de
Raúl Gabás

Herder

Título original: Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung

Traducción: Raúl Gabás

Diseño de la cubierta: PURPLEPRINT Creative

© 2015, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt del Meno

© 2015, Herder Editorial, S. L., Barcelona

1ª edición digital, 2015

Depósito Legal: B-14579-2015

ISBN: 978-84-254-3402-0

Obra bajo Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional

Producción digital: Digital Books

Herder

www.herdereditorial.com

Ser alemán: el peso más íntimo de la historia de Occidente y cargar lo hecho sobre las espaldas.

MARTIN HEIDEGGER,

Reflexiones VII

¿Permites, madre, como en tiempos, ¡ay! en casa,

la rima leve, la alemana, la dolorosa?

PAUL CELAN,

Cercanía de los sepulcros

Índice

Cubierta
Portada
Créditos
Citas
Introducción: Necesidad de revisar una tesis
Paisaje de la historia del ser
Tipos de antisemitismo basados en la historia del ser
El concepto de la «raza» en el marco de la historia del ser
El doble sentido de lo extraño
Heidegger y Husserl
Obra y vida
Aniquilación y propia aniquilación
Después del holocausto
Intentos de respuesta
Epílogo a la segunda edición
Epílogo a la tercera edición
Índice de nombres
Notas
Más información

Introducción
Necesidad de revisar una tesis

Leo Strauss, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, Emmanuel Levinas, Werner Brock, Elisabeth Blochmann, Wilhelm Szilasi, Mascha Kaléko y Paul Celan eran judíos con los que Heidegger se encontró, y este era para ellos un maestro, un admirador, un amante, un pensador venerado, un protector. Se ha constatado con frecuencia que Heidegger como filósofo y profesor universitario atrajo en los años veinte a «jóvenes judíos»[1] (Hans Jonas), es más, que hay una cercanía entre su pensamiento y el judaísmo.[2] Como en el caso de Celan, el encuentro con los alumnos judíos después de 1945 fue doloroso, desgarrado entre admiración y repulsa.[3] No obstante, hubo una aproximación. El regreso de Arendt a Alemania a principios de los cincuenta era también un retorno a Heidegger.

Sin duda hubo irritaciones. Jacques Derrida, también de origen judío, en un pequeño texto con el título «El silencio de Heidegger» habló de una «herida del pensamiento», del «silencio en relación con Auschwitz después de la guerra».[4] Heidegger no se manifestó en público sobre el holocausto *(Shoá)*. Lo público (la opinión pública) no es para él una instancia moral, sino lo contrario. Con frecuencia habla de la «dictadura de la opinión pública».[5] Es más, el silencio, el ocultar, es para él una actitud filosófica. ¿Habló Heidegger sobre Auschwitz en los encuentros personales, o por lo menos en los íntimos? No hay ningún testimonio que se refiera a esto. Hay en todo caso un poema para Hannah Arendt, un

único testimonio que habla de un «peso». Este poema, ¿cuánto pesa?

Las irritaciones no condujeron a que Heidegger fuera inculpado de antisemitismo. Rüdiger Safranski, en su influyente biografía, había afirmado decididamente que Heidegger no fue ningún antisemita.[6] Esta es la opinión que ha predominado hasta ahora. Está vigente la importante tesis apologética: ciertamente Heidegger se adhirió al nacionalsocialismo, por más o menos tiempo según las opiniones, pero no fue un antisemita. Su biografía, ¿no habla en contra de que lo fuera? ¿Podía ser antisemita el que vivía tan espontáneamente con judíos e incluso tenía una «amante judía»?

Era y es antisemita lo que, por causa de rumores, prejuicios y fuentes pseudocientíficas (referentes a teoría de las razas o racistas) se dirige afectiva y (o) administrativamente contra judíos y conduce: a) a la difamación; b) a una imagen general del enemigo; c) al aislamiento (prohibiciones profesionales, guetos, campamentos); d) a la expulsión o la emigración; e) a la aniquilación (pogromos, aniquilación en masa, campos de concentración). *Hoy* ha de considerarse como antisemita además lo que pretende caracterizar a los judíos «como tales». De hecho, por una parte, no es fácil separar los distintos niveles y, por otra, considero problemática la hipótesis de que una difamación verbal deba terminar en el holocausto.[7]

La mirada a Heidegger trae una faceta nueva, desconocida hasta ahora: el filósofo, en un determinado tramo de su camino, abrió su pensamiento a un antisemitismo que puede designarse como un «antisemitismo radicado en la historia del ser». Según veremos, no parece que haya en esto ninguna

duda. Pero todo depende de lo que entendamos por un «antisemitismo radicado en la historia del ser». La primera intención de las reflexiones que siguen es desarrollar una sensibilidad para este concepto.

La introducción del concepto ha de basarse en una reflexión sólida, pues es evidente que pueden producirse consecuencias catastróficas. El antisemita está liquidado moral y políticamente, sobre todo después del holocausto. La sospecha de antisemitismo podría afectar con gran violencia a la filosofía de Heidegger. ¿Cómo puede ser que uno de los filósofos más grandes del siglo XX no solo abogara por el nacionalsocialismo, sino que además defendiera el antisemitismo? No será fácil responder a la pregunta. Esta estigmatiza el pensamiento de Heidegger y nos sitúa ante un enigma.

Y con ello se abre paso la pregunta ulterior acerca de si y en qué medida el antisemitismo de Heidegger contamina la filosofía en su conjunto. ¿Hay una ideología antisemita que se ha posesionado del pensamiento de Heidegger, hasta tal punto que debamos hablar de una «filosofía antisemita»? En consecuencia, ¿habremos de distanciarnos de esta filosofía, pues no hay ni puede haber una «filosofía antisemita»? Si la respuesta fuera afirmativa, después de decenios ¿habríamos de reconocer que el pensamiento de Heidegger no puede tratarse de una «filosofía», y tampoco de un «pensamiento», y que allí hay más bien una tremenda confusión? La respuesta a esta pregunta es negativa. Pero no es fácil el camino hasta llegar a ella.

El concepto de «contaminación» es importante, para lo que sigue, de una manera específica. El antisemitismo, que invade determinados pasajes de los *Cuadernos negros,* conta-

mina, toca a la vez otras cosas. La consecuencia es que pensamientos entendidos hasta ahora como neutrales puntos de vista teóricos aparecen bajo otra luz. Esto sucede porque la contaminación ataca los márgenes de pensamientos, los disuelve, los difumina. Con ello se tambalea la topografía del pensamiento de Heidegger. La interpretación tiene que plantearse esta inseguridad. Habrá que contestar a la pregunta de hasta dónde llega la contaminación y cómo se le pueden poner límites.

El predicado «antisemita» es especialmente peligroso, pues en la mayoría de los casos es usado de tal manera que implica una complicidad ideológica con el holocausto. ¿Conducen a Auschwitz todos los caminos del antisemitismo? No. La etiología de un genocidio resulta siempre problemática, pues es ambigua. Las manifestaciones de Heidegger sobre los judíos no pueden enlazarse con Auschwitz. De todos modos, aunque no hay ningún indicio de que Heidegger defendiera «la muerte en masa de los judíos planificada por la administración» (Hannah Arendt), por más que no hay ninguna prueba de que supiera qué sucedía en los campos de aniquilación, nunca puede excluirse por completo que él considerara necesaria la violencia contra los judíos. Un pensamiento más allá del bien y del mal sigue sus propios nexos necesarios. Este resto de posibilidad es el veneno que actúa en determinadas manifestaciones de Heidegger.

Las manifestaciones desconocidas hasta ahora se encuentran en los llamados *Cuadernos negros*, una designación creada y usada por el mismo Heidegger para referirse a 34 cuadernos negros «en tela encerada»,[8] en los que, entre 1930 y 1970 aproximadamente, dio a su pensamiento una forma sin-

gular. En su mayor parte tienen encabezamientos sencillos como «Reflexiones», «Anotaciones», «Cuatro cuadernos», «Señas» y «Provisionales». Los títulos «Vigilias» y «Nocturnos» no son usuales ni en el contexto de los *Cuadernos negros*, ni en la obra conjunta de Heidegger. Todos los cuadernos llevan cifras romanas. El conjunto de los cuadernos no se ha conservado completamente, faltan las «Reflexiones I», el primer cuaderno en general. Desconocemos lo que ha sucedido con los esbozos que faltan.

La serie sucesiva de los números romanos no reproduce con exactitud la cronología de su aparición. En parte Heidegger trabajó de modo simultáneo en varios cuadernos. Puesto que solo en pocos lugares pueden encontrarse correcciones y las anotaciones de ningún modo se presentan en forma aforística, no cabe suponer que estas fueran escritas directamente en el cuaderno. Sin duda existieron trabajos previos que, sin embargo, no se han conservado. De ahí se deduce que los textos en cuestión no son meros apuntes privados o simples notas. Se trata de estudios filosóficos elaborados.

Según la información obtenida de Hermann Heidegger, su padre había decidido que los *Cuadernos negros* fueran publicados como cierre de la *Edición completa*. La decisión se modificó por buenas razones. El manuscrito es demasiado importante para que su edición pudiera subordinarse a la casualidad de la duración de otros proyectos editoriales. La disposición de Heidegger parece confirmar la importancia especial de los manuscritos. ¿Son los *Cuadernos negros* algo así como su legado filosófico?

El estatus de estos manuscritos singulares en relación con los tratados publicados (como *Ser y tiempo*) y con los no pu-

blicados (como los *Aportes a la filosofía*), con las lecciones, los artículos y las conferencias depende de la respuesta a esta pregunta. Estaríamos ante un legado filosófico si los textos mencionados, en el contexto de todos los demás escritos, pudieran leerse como una especie de extracto, como un texto fundamental, o como ambas cosas a la vez. Habla a favor de esto el hecho de que Heidegger, en los tratados no publicados, remita constantemente a los *Cuadernos negros*. Habla en contra el hecho de que los cuadernos pocas veces desarrollan la intensidad que caracteriza, por ejemplo, a los *Aportes a la filosofía*.

Un componente de la esencia de los *Cuadernos negros* es su estilo singular. Si se ha supuesto que los tratados no publicados son textos esotéricos, podemos decir que los *cuadernos* son huellas íntimas del pensamiento de Heidegger. El autor, que normalmente permanece oculto, aparece en forma de una persona. Pero ¿cómo es posible, en general, una personalización del texto si el manuscrito no se presenta nunca como diario, o como diario intelectual, sino en todas partes como la actualización del pensamiento más genuino? ¿No es la persona de los *Cuadernos negros* una máscara, detrás de la cual se esconde la filosofía frente a la opinión pública, y no solo frente a ella? En las respectivas palabras penosas, que aparecen especialmente en los años treinta, ¿no se escondió también de sí mismo?

La filosofía de Heidegger, quizá ajena a la opinión pública, ¿se consuma en el borde del callar y del silencio? En un esbozo de después de la guerra leemos que una determinada «observación ya por su esencia no se dijo en público para lectores», sino que pertenece al destino del ser y su silencio.[9] ¿Es-

cribir más allá de los lectores para el «destino del ser mismo»? Según veremos, Heidegger en persona contradijo a esta estilización extrema.

Lo anterior arroja luz sobre aquellos *Cuadernos negros* que hemos de tener en cuenta a continuación. Se trata de unos cuadernos que surgieron hasta 1948. En ellos, sobre todo entre 1938 y 1941, Heidegger habla de «los judíos» de modo más o menos inmediato. Esos textos son puestos en una topografía o autotopografía (pues a cada lugar le corresponde una específica relación consigo) en la que se les atribuye una significación especial y específica, que es de índole antisemita.

Las manifestaciones antisemitas de Heidegger, insertas en un contexto filosófico, se encuentran exclusivamente en manuscritos que sustrajo al público tanto tiempo como pudo. Él escondió su antisemitismo incluso ante los nacionalsocialistas.[10] ¿Por qué? Porque estaba convencido de que su antisemitismo no era como el de los nacionalsocialistas. A pesar de todo, aquí se requiere precaución. Heidegger no solo escondió al público su antisemitismo, sino también su pensamiento en general. Ya en 1935 escribe: «El pensamiento en el otro comienzo no es para el público».[11] Esconder el antisemitismo es coherente con un pensamiento que en la opinión pública no podía ver más que un perfecto delito contra la filosofía.

Las siguientes reflexiones persiguen una interpretación más allá de la apología, aunque la obra de Heidegger en adelante necesitará una defensa. Siguen el movimiento ya indicado de una contaminación. Por eso uno u otro enjuiciamiento de una manifestación podría ser unilateral e incluso

errar. Es posible que discusiones futuras refuten o corrijan mis interpretaciones. Yo seré el primero en alegrarme.

Paisaje de la historia del ser

En los años posteriores a *Ser y tiempo* Heidegger se hallaba sumido en una crisis filosófica, que se hacía notar en muchos aspectos. No todo se reducía a la demora de la segunda parte, anunciada en el §8 de *Ser y tiempo*. Heidegger trató la sección tercera de la primera parte solo como un curso en el verano de 1927. Lo que después expone en sus clases son intentos a manera de tanteo. No realiza el proyecto de una «ciencia absoluta del ser».[1] Y la empresa de una «metontología»[2] se queda en un terreno de obras que se iniciaron una vez, pero sin continuidad. La elaboración de una metafísica de la libertad,[3] que se apoya en esa empresa, permanece rudimentaria.

Entonces le sale al paso una «narrativa»[4] que revoluciona poco a poco su pensamiento. Parecía que la filosofía se anquilosaba en posiciones poco vivas. *Ser y tiempo* había tenido éxito académico, pero eso no significaba que la filosofía académica en conjunto se hubiera puesto en movimiento. Heidegger percibió la dispersión incesante de la investigación académica. La época misma había caído en una crisis económica. Las cosas no podían seguir así. Los cambios políticos se anunciaron primero de modo vacilante y luego con violencia.

Ya en *Ser y tiempo* Heidegger había esclarecido lo que entendía por «destino» (colectivo)[5]. «Destino», decía allí, es el «acontecer de la comunidad del pueblo».

> En el «ser uno con otro» en el mismo mundo y en «el estado de resuelto» para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los «destinos individuales». En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía

> el poder del «destino colectivo», en forma de «destino individual», del «ser ahí», en y con su «generación». Es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del «ser ahí».[6]

Para Heidegger, el «Dasein propio» está expuesto siempre a tal «destino colectivo». Él habría considerado la falta de «destino colectivo» como una forma de decadencia del Dasein. Después de 1945, tuvo que constatar en el «nihilismo» precisamente lo antihistórico del «americanismo»,[7] a saber, la destrucción de todo «destino colectivo».

Cuando más tarde todo se dirigía hacia un fin, Heidegger empezó a encontrar el comienzo. En el invierno de 1931-1932 imparte un curso en el que se preocupa del «comienzo de la filosofía Occidental» y de la comprensión de la «verdad» allí implicada.[8] En la primera mitad de las lecciones Heidegger interpreta por primera vez en público el mito de la caverna de Platón. En el curso de esa interpretación, resalta que «hoy ciertamente están preparados el veneno y las armas para matar» (Heidegger se refiere a la muerte de Sócrates por medio de la cicuta), pero falta «el filósofo». Y añade: «Hoy, en general hay a lo sumo más o menos sofistas, […] que en todo caso (pueden) preparar el camino para un filósofo».[9] El final y el principio se unen con la venida de un filósofo, de una filosofía más allá de la cotidianidad filosófica.

Pero el auténtico curso del comienzo es el del verano de 1932. Más tarde Heidegger resaltó que desde «la primavera de 1932 (estaba ya firme en) sus rasgos fundamentales el plan que tomó su primera forma en el esbozo del “Evento”».[10] Este curso que, como merece notarse, es una interpretación de

Anaximandro y de Parménides, comienza con una conjuración de lo narrativo: «Nuestro encargo: ¿la ruptura del filosofar? Es decir, *el final de la metafísica* desde la pregunta originaria por el "sentido" (la verdad) del ser. Queremos buscar el *comienzo* de la filosofía occidental».[11] Lo que Heidegger encontró era lo narrativo de un final y de un comienzo, que él pudo pensar una y otra vez por lo menos durante decenio y medio como la «historia del ser».

La marcha que electrizó su filosofía en ese momento era la posibilidad de desarrollarla ya no como una hermenéutica de textos históricamente canonizados, o de un mundo canonizado a través de la historia, sino, con inclusión decisiva de *Ser y tiempo,* como un enlace de su pensamiento con el transcurso conjunto de una historia europea revolucionaria en su núcleo. El comienzo, que Heidegger busca cada vez más en el pensamiento presocrático de Anaximandro, Heráclito y Parménides, había llegado a un final. Muchos «sofistas» intentaban hasta la extenuación convencerse entre ellos de la adopción de posiciones históricamente petrificadas, y él mismo parecía haberse convertido en miembro de ese grupo. Además, la situación política era explosiva. Se imponía la impresión de que había de repetirse la figura del comienzo. Lo que Heidegger expresó en el lenguaje filosófico no se limitaba a su pensamiento, sino que acontecía de modo súbito en la historia del mundo, y le parecía que eso no podía ser una casualidad.

En el pasaje citado de las lecciones de verano de 1932 se encuentra una referencia a las *Überlegungen* (Reflexiones) II, es decir, al primer «cuaderno negro» que se ha conservado.

Allí se pone en juego el pensamiento de una ruptura de la filosofía:

> Al final ¿hemos de *romper* hoy con el *filosofar,* puesto que el pueblo y la masa ya no están a su altura y con ello deshilachan más todavía su fuerza y la denigran a la condición de una hierba mala? ¿O bien no es necesario hacer ahora por primera vez la ruptura, pues desde hace mucho tiempo la filosofía ya no es ningún acontecer?[12]

La alternativa es la siguiente: hay que romper con la filosofía, bien porque ella se encuentra en la situación final de una determinada historia que se debilita, o bien porque está tan débil que se excluye una continuación. En definitiva, ambas cosas se juntan: la filosofía académica de la época era débil como esta misma.[13]

Una consecuencia podría ser la «huida a la fe u otra ceguera salvaje», expresión con la que Heidegger entiende la «racionalización o tecnificación». Naturalmente, eso y la «fe» habían de rechazarse. La «ruptura» tenía que hacerse de otro modo. Debía «realizarse lo mismo que el comienzo, de modo que este cesar había de convertirse en el acontecer más propio y en el último esfuerzo». Por tanto, lo mismo que el comienzo tiene que realizarse, así también la «ruptura». Pero tiene que «romperse y llevarse a su fin solo aquel extravío, pobre en principio, de la historia de la filosofía posterior a Grecia». De este «acontecer» podría surgir entonces una «apertura del comienzo», un «comenzar de nuevo». Se había encontrado lo narrativo del «primer comienzo» y «del otro», acentuado por una «ruptura».[14]

Eso es lo narrativo de la «historia del ser», que Heidegger resume así: «Primer comienzo: salida (idea), hechura. / Otro comienzo: evento». Que el todo sea «el ser».[15] Lo narrativo une dos comienzos y un final, que es designado como «construcción sistematizada» *(Machenschaft)*. La «construcción sistematizada» es la «metafísica» que llega a su fin, que es superada o retorcida en el «evento». Ahí tenemos una determinación aproximativa. El «evento», que Heidegger piensa por diversos caminos, no puede expresarse con una palabra, si es que puede expresarse.[16]

Esta estructura de la historia del ser, esta peculiaridad narrativa, es ambivalente. Una versión de la narración se desarrolla en la relación entre origen y caída o derrumbamiento, donde debe notarse que el derrumbamiento no destruye la posibilidad de una repetición específica del origen, pero la encubre y rehúsa. En este sentido, la «construcción sistematizada» como forma final de la metafísica obstruye el recogimiento en un lugar donde la «verdad del ser» pueda ser experimentada no solo *como* rehusada, sino también en su acontecer puro. A partir de este pensamiento solo hay un pequeño paso hasta una manera de pensar que cabe designar como «maniqueísmo de la historia del ser».[17]

La «producción sistematizada», es decir, la técnica moderna, en cierto modo se convierte en enemigo de la apertura de aquel otro lugar. La «producción sistematizada» tiene que desaparecer, ha de destruirse, para que pueda acontecer lo otro, de manera encubierta o abiertamente. Alrededor de 1941 Heidegger opina que el «imperialismo de *todos*», es decir, la dinámica política de todos los enemigos en guerra, es impulsada a una «consumación suprema de la técnica». Prevé

como «último acto» del acontecer «que la tierra estalle y desaparezca el actual tipo de hombre». Y eso no le parece «una desgracia, sino el primer acto por el que el ser se purifica de su más profunda desfiguración por la prepotencia del ente». [18]

El uso de la palabra «purificación» tiene varias «significaciones»: 1. La «purificación» es la κάθαρσις, elemento de un pensamiento onto-trágico en Heidegger, en el sentido de que el ser mismo es considerado como trágico. En el contexto de la tragedia la κάθαρσις desempeña una función importante en la *Poética* (1449b27) de Aristóteles. Ataques exagerados de compasión y temor conducen a la purificación de tales emociones. Pero es más antigua la κάθαρσις como acción sagrada.[19] 2. La «purificación» es la liberación de una impureza, de una mancha, que podría identificarse con el «ente» como materia. Este pensamiento recuerda el neoplatonismo, que, dicho de manera somera, ve el mal en la materia como tal. 3. La «purificación» es la aniquilación de un cuerpo extraño, que impide la posible pureza del propio. Heidegger rechaza *esta* purificación como referida al ente. Pero habremos de preguntar en definitiva si él escapó por entero a esa ideología de la purificación.

Según esto, parece que se trata de «decisiones entre el ente y el ŝer»,[20] como si la decisión entre el uno y el otro constituyera una alternativa. Puede observarse que este carácter narrativo, su atmósfera, se intensifica en el pensamiento de Heidegger al final de los años treinta. Esta intensidad de la supuesta «decisión», que ha de tender a la liberación del ŝer, conduce a una dependencia tanto más fuerte cuanto mayor es la radicalidad con que Heidegger conjura la liberación.[21]

En este pensamiento la Guerra Mundial no ha dejado ninguna huella. En otra versión más tardía del pensamiento de Heidegger sobre la técnica, el «engranaje mismo» *(Ge-Stell)* [22] contiene la posibilidad de una relación cambiada con él. Es revocado el maniqueísmo de la historia del ser, la distinción entre «ser» y «ente» ya no constituye ninguna alternativa, la técnica como «enemiga» desaparece, aunque aquí el filósofo habla todavía de su «torsión».[23]

Un esbozo de las *Überlegungen* IX, surgido en alguna ocasión, alrededor de 1938, ofrece otro ejemplo del maniqueísmo de la historia del ser. Heidegger observa que «ahora a veces la Segunda Guerra Mundial entra en el horizonte de los hombres», aunque parece «como si, por otra parte, la *decisión auténtica* no pudiera ser objeto de cálculo». Pues la

> decisión de ningún modo es: guerra o paz, democracia o autoridad, bolchevismo, o cultura cristiana; sino: reflexión y búsqueda de la apropiación inicial por parte del ŝer, o ilusión de la humanización definitiva del hombre desarraigado.[24]

Y quizá el hombre no solo se ha hecho «incapaz de decisión», sino que se ha hecho también «no necesitado de decisión». Pues el «contento del hombre» sigue creciendo hasta «su satisfacción» (en la unión concorde de probidad y violencia) «con lo monstruoso». La alternativa apenas puede pensarse en forma más extrema. Se desarrolla entre el pensamiento de la libertad de un Dasein que mora en el ŝ er, o el mero vegetar de un ser vivo que se integra por completo en las funciones de la sociedad moderna, es decir, del «ente».[25]

En semejante alternativa solo puede haber una decisión violenta. Quien ignora esa decisión ha caído en una «locura».

No hay ninguna narración sin papeles principales y secundarios de los actores. Hemos oído ya que Heidegger habla del «pueblo y de la raza», una formulación que silencia en las *Lecciones* de 1933. Ya antes apareció en el manuscrito, como de la nada, la afirmación: «Solo el alemán puede poetizar y decir originariamente de nuevo el ser, solo él conquistará de nuevo la esencia de la θεωρία y creará por fin la lógica».[26] Lo narrativo tiene al principio dos actores principales: en «los griegos» y «los alemanes» se encarnan en cada caso, a manera de quiasmo, el principio y el final a la vez. «Los griegos» marcaron el «comienzo de la filosofía occidental». Cuando este comienzo pasa a su final, ellos mismos participan en él de alguna manera, que no vamos a seguir desarrollando aquí. Y los «alemanes» a su vez se encuentran en el lugar donde sucede este final, en cuanto llega a «Occidente». Pero en la historia solo puede acontecer un final donde se produce un principio.

Puesto que todo pensamiento está incluido en este final, es el «pensamiento alemán» por antonomasia el que recibe tal final. Pero, en cuanto «los alemanes» empiezan a ver el comienzo en «los griegos», son ellos los que tienen capacidad de repetir el comienzo de *otra manera*. Lo que de momento Heidegger espera de los alemanes es el propósito meramente filosófico de realizar de nuevo la esencia de la θεωρία, así como «*la lógica*», es decir, otra θεωρία y otra lógica distinta de la actual, de la moderna. Los nacionalsocialistas, si en general hubiesen estado interesados en esto, sin duda lo habrían encontrado abstruso. Ahora bien, para realizar ese proyecto,

primero hay que preparar el final. En la conclusión de la reflexión sobre la ruptura de la filosofía leemos: «Se conseguiría la grandeza del ocaso, no como algo carente de valor, sino como un prender y perseverar en el más íntimo y supremo encargo de los alemanes». El «ocaso» es el final, que hemos de reconocer como «encargo de los alemanes». Es la forma de «ruptura» que realizaría el final a sabiendas, sin reducirse a dejarlo pasar. Más tarde Heidegger volverá una y otra vez a este «encargo» del «ocaso».

Heidegger veía ante sí el paisaje de su pensamiento. «Los griegos» eran el primer comienzo y los «alemanes» eran el «otro comienzo». En adelante se incluyó en este comienzo todo lo que habían producido la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad. Y todo lo que había aparecido en el escenario de la historia fue atribuido a determinados protagonistas. Tales protagonistas fueron primero «los romanos», luego «los cristianos», y entre ellos sobre todo «los jesuitas», pero también los «protestantes» y los «católicos», luego los «rusos», los «chinos», los «ingleses», los «franceses», los «americanos» o el «americanismo», los «europeos», los «asiáticos». Todos estos colectivos quedan localizados en la relación del «primer principio» con el «otro». A los mencionados se añaden también «los judíos».

Para nosotros el uso de tales conceptos colectivos hoy se ha vuelto problemático. Pero es anacrónico condenarlo en aquel tiempo en Heidegger,[27] pues entonces era usual. Así, en 1915 Hermann Cohen, en su artículo *Germanismo y judaísmo,* apenas se diferencia en este aspecto de la manera en que después se expresará Heidegger. Lo mismo que los alemanes atribuyen propiedades a los judíos en general, también

estos las atribuyen a los alemanes.[28] El final del Tercer Reich fue el final de estos conceptos colectivos, y con ello también de aquella dimensión narrativa de Heidegger que se apoyaba en la polaridad entre «los alemanes» y «los griegos».

Todo lo que unía a Heidegger con el nacionalsocialismo procede de la narrativa del «primer comienzo» en los griegos y del «segundo comienzo» en los alamanes. Esta narración constituye el fundamento de que Heidegger aplaudiera la «Revolución nacional»[29] y se pusiera a su servicio. Lo unía a ella un «nacionalsocialismo intelectual»,[30] que pronto distinguió de un «nacionalsocialismo vulgar».[31] Y esa narración fue también la que, a pesar de todo distanciamiento filosófico, hizo que permaneciera leal hasta el final, hasta la «capitulación».[32] Según Heidegger, su pensamiento está en conexión con el del nacionalsocialismo, cierto que no de «manera inmediata», pero sí mediatamente, pues «ambos combatían a la vez, aunque de distinta manera, por una decisión sobre la esencia y el destino de los alemanes y con ello [sobre] el destino de Occidente».[33] Para Heidegger la Revolución era exactamente desde el principio el encargo de «los alemanes» de dar un giro al «destino de Occidente». La despedida le resultaba difícil, y solo muy lentamente se familiarizó Heidegger con un pensamiento liberado de una revolución alemana con repercusión en la historia universal.

Y a la vez era esto narrativo lo que permitía a Heidegger alejarse mucho del nacionalsocialismo real. A finales de los años treinta la crítica a él fue cada vez más intensa. La censura se dirigía contra la absolutización del concepto de raza, el biologismo en general, la tecnificación del país, el imperialismo y a la postre también el nacionalsocialismo. E incluso el

hecho de que Heidegger pudiera transformar esta crítica en el pensamiento filosófico de la «superación de la metafísica», es decir, en la superación del nacionalsocialismo como última forma necesaria[34] de la metafísica occidental, era una consecuencia de su productiva dimensión narrativa. Lo que sucedía, por tanto, era un desplazamiento en la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo: a la primera fase de una defensa del nacionalsocialismo, que en una observación Heidegger fija en los «años 1930-1934»,[35] y que se relaciona con la experiencia de una inmediata realización revolucionaria del «otro comienzo», sigue una segunda fase centrada en «la necesidad de su afirmación, y esto por motivos *intelectuales*»,[36] es decir, por la persuasión de que el nacionalsocialismo es una sección de la historia caída por entero en la «producción sistematizada», pero necesaria para la «superación de la metafísica» (una formulación diferente para el «nuevo comienzo»).

Cómo se presentan los judíos en esta topografía de la historia del ser es una pregunta a la que todavía no se ha podido dar respuesta.

Tipos de antisemitismo basados en la historia del ser

«El» antisemitismo es el foco de convergencia de diversas formas. Por lo que se refiere a Heidegger, en los *Cuadernos negros* se encuentran tres observaciones que permiten inferir tres tipos diferentes, aunque coherentes, de un «antisemitismo basado en la historia del ser». El concepto de un antisemitismo relacionado con la historia del ser de ningún modo ha de entenderse en el sentido de un antisemitismo elaborado o refinado. En el fondo Heidegger se ha referido a determinadas formas conocidas de manera general. En cualquier caso las interpretó filosóficamente, es decir, en relación con la historia del ser.

1.

El incremento de poder que se produce en el momento presente tiene su fundamento en que la metafísica de Occidente, sobre todo en su desarrollo moderno, proporcionó el punto de inserción para que se difundiera una racionalidad y capacidad de cálculo, vacía por lo demás, que por tales caminos consiguió alojarse en el espíritu, aunque sin poder jamás comprender desde sí misma los ámbitos ocultos de decisión. Cuanto más originarias e iniciales se hacen las decisiones y preguntas futuras, tanto más inaccesibles permanecen para esta «raza». (Así mantiene una importancia permanente el paso de Husserl a la contemplación fenomenológica, dejando

entre paréntesis la explicación psicológica y el ajuste histórico de opiniones; ese enfoque nunca llega al ámbito de las decisiones esenciales; más bien, presupone por todas partes la tradición histórica de la filosofía; la consecuencia necesaria se muestra pronto con la transformación en la filosofía trascendental neokantiana, que en definitiva hizo inevitable el avance hacia el hegelianismo en el sentido formal. Mi «ataque» a Husserl no va dirigido solamente contra él y en general no es esencial; el ataque va contra el descuido de la pregunta del ser, es decir, contra la esencia de la metafísica como tal, sobre cuya base la producción sistematizada del ente es capaz de determinar la historia. El ataque funda un instante histórico de decisión suprema entre la primacía del ente y la fundación de la verdad del ŝer).[1]

2.

Los judíos, «con su dotación acentuadamente calculadora», son los que viven ya desde hace más tiempo según el principio de la raza, razón por la cual ellos se ponen en guardia con la mayor fuerza contra su aplicación ilimitada. La introducción del cultivo racial no procede de la «vida» misma, sino de apoderarse de la vida mediante la producción sistematizada. Lo que esta lleva a cabo con semejante planificación es una «completa erradicación de lo racial» en los pueblos, ajustándolos a la erección de todo ente según la pauta de lo construido y cortado de manera uniforme. A la eliminación de la dimensión racial va unida una autoalienación de

los pueblos, la pérdida de la historia, es decir, de los ámbitos de decisión para el ŝer.[2]

3.

Tampoco el pensamiento de una inteligencia con Inglaterra, en el sentido de una distribución de las «prerrogativas» de los imperialistas, acierta con la esencia del suceso histórico que ahora Inglaterra tiene en juego hasta el final dentro del americanismo y del bolchevismo, lo cual también significa a la vez dentro del judaísmo mundial. La pregunta por la función del «judaísmo mundial» no es una cuestión racial; más bien, es la pregunta metafísica por el tipo de humanidad que, «sin ninguna vinculación», puede asumir como «tarea de la historia universal» el desarraigo de todo ente respecto del ser.[3]

Sobre 1

En la segunda mitad de los años treinta, alrededor de 1937, en las *Überlegungen* (Reflexiones) VIII aparecen sin mediación alguna los judíos, o el judaísmo, como actores de la narrativa de la historia del ser.[4] Una de «las formas más escondidas y quizá la más antigua de lo "espantoso"» es la «tenaz habilidad en el cálculo, en el impulso hacia adelante y en la mezcla de las cosas, por la que se funda la carencia de mundo en los judíos».[5] Para Heidegger lo «espantoso» en esta época es una

forma de «producción sistematizada», es decir, de la totalizante racionalización y tecnificación del mundo. Esta evolución necesita una determinada forma de pensamiento, que él pretende reconocer en la «habilidad de cálculo» o en la «capacidad de calcular» de los judíos.

Ese pensamiento tan singular requiere una interpretación más exacta. Pues Heidegger no afirma que la «carencia de mundo» sea en cierto modo un carácter natural del judaísmo. [6] Piensa más bien que eso se funda en la «tenaz habilidad de cálculo». Pero añade que esta «habilidad» es «una de las formas más escondidas de lo "espantoso"», es decir, de la «producción sistematizada». Por tanto, el origen de la «falta de mundo en los judíos» es la «producción sistematizada», que lleva el «cálculo» como actividad determinante del mundo al poder. El hecho de que la «producción sistematizada» fomenta y funda la falta de mundo en el hombre, es un pensamiento conocido del repertorio de la crítica a la técnica. Pero es una exageración problemática que ahí esté la raíz de la «falta de mundo en el judaísmo».

Según esto, parece que Heidegger transforma una atribución antisemita muy trivial (una «dotación muy calculadora») en una dimensión de la historia del ser; y en esta figura de pensamiento está anclado su antisemitismo. Es el judío «usurero»,[7] que en cada antisemitismo representa una de las figuras más familiares. Desde el siglo XII estaba vigente en Occidente la prohibición de intereses, de la que los judíos estaban excluidos de modo explícito por disposición papal. Ellos eran el único grupo de la sociedad que podía prestar dinero. A la vez se les prohibió la participación en determinadas profesiones comerciales. Esa era la situación histórica en la que

«el judío» quedaba unido inmediatamente con el dinero (sin ejercer una «profesión ordinaria»). En sentido originario, «usurero» significa «comerciar» en lo judío.[7]

La asociación de judaísmo y dinero comienza ya, desde el punto de vista sociológico, allí donde en una forma de vida provincial y agraria, como en Messkirch, la patria de Heidegger, los labradores y artesanos ganan el sustento «con el sudor de su frente», mientras que los judíos, por las razones mencionadas o por otras, consiguen sus ingresos de otro modo.[8] Partiendo de ahí, la asociación de esa característica con los judíos aparece en muchas atribuciones adjudicadas a ellos. Una de estas se refiere a la representación de un «judaísmo mundial», que toma el control de la economía nacional y de otros instrumentos del dominio del mundo (eso concierne a los llamados *Protocolos de los sabios de Sion,* en los que todavía habremos de entrar con mayor detalle, pues es muy probable que Heidegger esté influido por ellos). Otra atribución se refiere a la actitud metafísico-religiosa del «Mammonismo»,[9] que se les supone a los judíos. Este concepto, procedente de Georg Simmel, caracteriza críticamente la divinización del dinero. Otra variante se refiere al cálculo con carácter general por completo.

Heidegger relaciona enteramente el cálculo con la racionalidad. Así puede incluir a su anterior maestro Edmund Husserl en una historia en la que un «momentáneo incremento de poder del judaísmo» condena «la metafísica de Occidente, sobre todo en su desarrollo moderno», a una falta de decisión. Heidegger habla de un «ataque» a Husserl, que él relativiza inmediatamente, pues dice que «en general no es esencial». Pero la relativización resulta increíble ante el trasfondo

del marco originario en que lo sitúa. Husserl, en virtud de la pertenencia a una «raza», queda inscrito en la historia de una «vacía racionalidad y capacidad de cálculo». No puede pasar desapercibido que Heidegger pone este concepto entre comillas, pero, comoquiera que se interprete eso, no se puede debilitar nada en la dirección general de los pensamientos de Heidegger. En las manifestaciones de Heidegger es problemático no solo el pensamiento de que la pertenencia de Husserl al judaísmo sea responsable de que su fenomenología nunca «llega a los ámbitos de decisiones esenciales»; también tiene un resabio desabrido su crítica a un «pensamiento calculador», esgrimida con frecuencia después de la guerra,[10] que se distingue de un «pensamiento que reflexiona sobre el sentido» y, a diferencia de este, nunca puede llegar a un «suelo autóctono». En efecto, uno de los conceptos opuestos a lo «autóctono» en la «patria» es la «carencia de mundo» que, según Heidegger, caracteriza al judaísmo.[11] ¿Es la racionalidad como tal una invención de los judíos dentro de la historia del ser, o, más bien, Heidegger entiende el judaísmo como una forma en la que se realiza la producción sistematizada?

Comoquiera que sea la respuesta, es absurdo referir la «habilidad del cálculo» solamente a la filosofía de la edad moderna. Sin duda puede decirse que la matemática adquiere una nueva importancia durante los siglos XVI y XVII en la aplicación de la técnica y de las fortalecidas ciencias naturales; pero tiene que quedar claro que la *Mathesis,* también en el sentido matemático, tiene su origen en el pensamiento griego.[12] Eso afecta en el aspecto narrativo de la historia del ser a la relación que establece Heidegger entre los griegos y los alemanes. Ahí no tienen cabida alguna los pitagóricos, la relación de

Platón con ellos y la introducción de la matemática especialmente en el *Timeo,* como no la tienen Euclides y sus «elementos», por no hablar de los egipcios, de quienes los griegos aprendieron la matemática (si bien para interpretarla de otro modo).

Un tipo de antisemitismo en Heidegger atribuye a los judíos una «habilidad en el cálculo, en el uso de las reglas de cálculo y en las mezclas», que en el plano filosófico interpretó de una manera alarmantemente amplia. El judío aparece como el sujeto dominado por la «producción sistemática», que calcula sin mundo, que calculando se ha «proporcionado un alojamiento en el "espíritu"». En este sentido, sin duda habrá de considerarse este «alojamiento» como la diana estricta del «ataque» de Heidegger.[13]

Sobre 2

En la primera de las citas anteriores Heidegger explica la fenomenología de Husserl indirectamente desde el carácter de una «raza». Las comillas pretenden señalar una cierta distancia. Y en realidad Heidegger tiene una posición de rechazo frente al «pensamiento racial» del nacionalsocialismo. Todo «pensamiento racial», dice, es «moderno», se mueve en el «cauce de la concepción del hombre como sujeto».[14] Y con ello se hace a la vez ineludible atribuir el «pensamiento racial» *al* ser de la Edad Moderna, a la «producción sistematizada». El «pensamiento racial» es una «consecuencia de la producción sistematizada».[15]

Está claro, pues, que Heidegger no quiere verse envuelto para nada en el «pensamiento racial». Pero eso de ninguna manera significa que pusiera en duda que la «raza» se da, que la «raza» sea «*una* condición necesaria (la cual se expresa mediatamente) del Dasein histórico (Ser arrojado)». Pero esta condición, en el «pensamiento racial», «se falsifica como condición única y suficiente». Es decir, una condición es «incrementada para convertirse en incondicional».[16] Según esto, la distancia de Heidegger frente al «pensamiento racial» se refiere a la absolutización teórica de *un* momento del «ser arrojado» entre otros momentos, pero no al punto de vista de que la «raza» pertenece al Dasein.

De todos modos Heidegger no se extiende en cómo piensa la «raza» en cuanto «una […] condición» del «ser arrojado». Deja casi siempre de lado la atención a la corporalidad del Dasein. También es improbable una connotación «cultural», pues en general interpreta el concepto de «cultura» con rechazo e incluso con «ira». Más bien habríamos de perseguir una interpretación étnica. Según esto la «raza» debería entenderse como una pertenencia al pueblo. Pero con ello no se haría otra cosa que repetir la pregunta por la «raza» en otro contexto. ¿Qué significa pertenencia al pueblo más allá de la comunidad lingüística? (En este último aspecto los judíos eran con frecuencia, sin duda, los mejores alemanes). La pregunta por la «raza» en Heidegger deberá aclararse todavía en lo que sigue. Aunque no asume el «pensamiento racial» de la «producción sistematizada», no obstante puede reconstruirse una aproximación a la ideología del nacionalsocialismo.

El filósofo, por una parte, explica el «pensamiento racial» como «consecuencia de la producción sistematizada». Por

otra parte, piensa que «los judíos, "dada su dotación acentuadamente calculadora", son los que viven desde hace más tiempo según el principio de la raza». ¿Cómo se comportan entre sí estos enunciados? ¿No ha de consistir una de sus consecuencias en que la «producción sistematizada» y la «dotación calculadora» se pertenecen recíprocamente? Parece que así es. No obstante, el esclarecimiento de esta pregunta exige especial precaución. Pues en ella está en cuestión un elemento del antisemitismo de la historia del ser.

Heidegger opina que la «institución del cultivo racial» no procede de «la vida misma». La «vida» acontece sin dirigirse a la formación y al ennoblecimiento de razas. Con estos pensamientos Heidegger no quiere entrometerse en los dominios de la biología. Quiere decir, según parece, que el contacto cotidiano entre hombres no se preocupa de «mantener pura» una «raza». Por eso se requiere una «implantación», o el origen de cada «implantación», es decir, la producción sistematizada para organizar la «vida» de esta manera. Heidegger, por una parte, encontró la organización en los nacionalsocialistas; y, por otra, la vio en los judíos, que son «los que viven desde hace más tiempo según el principio de la raza», lo cual no puede significar sino que fueron los primeros en realizar una «nota» de la «producción sistematizada», a saber, la implantación del cultivo racial. Según Heidegger, los judíos asumen una función pionera en la «implantación del cultivo racial», es decir, en la organización de la «raza» a manera de una producción sistematizada.[17]

El trasfondo para estas manifestaciones, entre otras cosas, Lo constituyen las leyes racistas de Núremberg, que la Dieta del Imperio aceptó de manera unánime el 15 de septiembre

de 1935. Una «Ley para la protección de la sangre alemana y del honor alemán», así como una «Ley para la protección de la salud hereditaria del pueblo alemán (ley de salud del matrimonio)», discriminan en muchos aspectos a judíos, gitanos, negros y mestizos (por lo demás, también a mujeres en general, es decir, también a las alemanas). En conjunto había que garantizar una separación de razas, a través de la cual la «sangre alemana» pudiera permanecer pura, es decir, sin mezclas.

De todos modos, Heidegger no se limita a decir que son los judíos los que «desde hace más tiempo viven según el principio de la raza», pues continúa con la afirmación: «Por lo cual son los que con más fuerza se ponen a la defensiva contra la aplicación ilimitada». ¿Qué es una «aplicación ilimitada» del «principio racial»? ¿Y dónde está la conexión entre una aplicación «propia» de tal principio y un rechazo de esa ilimitación, rechazo que se seguiría precisamente de la aplicación «propia»? ¿Con esto puede referirse Heidegger a las leyes de Núremberg?

Si preguntamos por la fecha del texto, todo parece indicar que surgió poco antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Los pogromos de noviembre de 1938 están cercanos. El 10 de noviembre de ese año ardió la Sinagoga, cerca de la Universidad de Friburgo.[18] Heidegger impartió un seminario sobre la segunda *Consideración Intempestiva* de Nietzsche. Todavía el 9 de noviembre tuvo lugar una sesión.[19] ¿Es posible que Heidegger, con la «aplicación ilimitada» del «principio racial», se refiera a la violencia bajo la cual hubieron de padecer los judíos?

De esa manera aparece bajo una luz especial el pensamiento de que los judíos fueron los primeros que «vivieron» de acuerdo con el «principio racial». Los nacionalsocialistas aplican «ilimitadamente» lo que los judíos practicaron ya mucho antes que ellos. Es más, la aclaración del título en las «Leyes de Núremberg», en el sentido de que sirven «*a la protección* de la sangre alemana», presupone un peligro, una enfermedad infecciosa, o un atacante que actúa de manera estratégica. La «aplicación ilimitada» del «principio racial» sería entonces una mera medida de protección en un conflicto.

Ahora bien, lo esencial es que la invención del «pensamiento racial» queda situada en el contexto de la historia del ser; y así es presentada como una «consecuencia de la producción sistematizada». Si Heidegger tiene por judía la «habilidad del cálculo» y, por otra parte, esta es típicamente moderna, entonces todo ello en conjunto es considerado como un epifenómeno de la técnica moderna. Por eso escribe «vida» entre comillas, y dice que la «vida» como principio absoluto es una «consecuencia» de la «voluntad de poder», es decir, una herencia del último metafísico, de Nietzsche. Heidegger inscribe el «pensamiento racial» de los judíos y de los nacionalsocialistas en la historia del ser, en la historia de la «producción sistematizada». La enemistad entre los judíos y los nacionalsocialistas (Heidegger se guarda aquí de hablar de los alemanes) resulta de una concurrencia en la historia del ser; y es problemático en especial que la trama de esta concurrencia ineludible, según parece, sea atribuida más bien a los judíos.

En este contexto hemos de acentuar que Heidegger a veces intenta comprender neutralmente el conflicto, relacionado

con la «producción sistematizada», entre judíos y nacionalsocialistas. Advierte una vez que «no hemos de indignarnos en voz demasiado alta sobre el psicoanálisis del judío "Freud", siempre y *cuando en general* no se pueda "pensar" sobre todas y cada una de las cosas» de otro modo que considerándolo «todo como "expresión de la vida"».[20] Las «modificaciones arias de las doctrinas fundamentales del psicoanálisis»[21] son criticadas junto con este mismo. El filósofo habla de «"psicoanálisis" judío,[22] como si esta terapia fuera en principio judía; esa interpretación, cuya posibilidad era conocida desde que existe el psicoanálisis, en la época del nacionalsocialismo se convirtió en un estereotipo antisemita.[23] Lo que Heidegger recoge es la incapacidad de los nacionalsocialistas, que él supone, de poder ir más allá del lugar del psicoanálisis en la historia del ser, a saber, la metafísica de Nietzsche. De pronto judaísmo y nacionalsocialismo son lo mismo en la historia del ser.

Pero lo que la «producción sistematizada» lleva a cabo con esta concurrencia oculta es, según Heidegger, una «completa eliminación del factor racial de los pueblos». A ella va unida una «autoalienación de estos —la pérdida de la historia—, es decir, del ámbito de decisión para el ŝer». Si antes hemos acentuado que Heidegger no rechaza de ninguna manera el pensamiento de la raza en sí, sino solamente su absolutización, la prueba más fuerte de esto está en la manifestación mencionada. Pues si, según Heidegger, la raza es un momento del «ser arrojado» y esta, como finitud del Dasein, es la condición de la historicidad, en consecuencia una «completa eliminación del factor racial en los pueblos» es la «pérdida de la historia». Evidentemente, con ello aún no está explicado

cómo dos enemigos, que siguen en cada caso el «principio de la raza», pueden contribuir a una «completa eliminación de la dimensión racial».

El segundo tipo de antisemitismo en Heidegger puede designarse como «racial» o «racista». Ciertamente Heidegger rechaza el «pensamiento racial». No obstante, parte de una significación especial de la raza en el «ser arrojado» y, en consecuencia, de una significación especial para la historicidad. Por tanto, Heidegger de ningún modo piensa que hay una superioridad de los arios. No obstante, y este «no obstante» es tormentoso, opina que la lucha entre los judíos y los nacionalsocialistas es un combate por la historia llevado a cabo en virtud de motivos raciales.

Sobre 3

Karl Jaspers, en su *Autobiografía filosófica,* escribe acerca de Heidegger: «Yo hablaba sobre la cuestión de los judíos, sobre el malvado absurdo de los sabios de Sion, a lo cual él replicó: "Pero hay una peligrosa unión internacional de los judíos"».[24] Los *Protocolos de los sabios de Sion*[25] surgieron en el círculo del caso Dreyfus, que tuvo lugar en París en los años noventa del siglo XIX, y cuyo contexto está ampliamente entrelazado con la política zarista de esa época. Se incluyen también en ese caso novelescas ficciones antisemitas y una creciente importancia del sionismo, que fue impulsado sobre todo por la Alliance Israélite Universelle, existente desde 1860, y luego alentada desde 1897 por la organización mun-

dial sionista. La organización fundacional en Basilea se convirtió en origen ficticio de los *Protocolos.* Su amplia difusión comenzó después de la Primera Guerra Mundial. En Alemania aparecieron por primera vez en 1920.

Su efecto es sorprendente incluso desde el punto de vista actual. En sentido auténtico no son ninguna falsificación, sino una ficción, porque no existe ningún original. Los *Protocolos* se convirtieron en una primera fuente de antisemitismo moderno. Hitler pronto fue caracterizado como un «discípulo de los sabios de Sion»,[26] lo cual significa que en los *Protocolos* encontró estímulos para una elaboración de una política totalitaria de las razas. Alfred Rosenberg comentó los *Protocolos*. Hannah Arendt dice que su «tremenda popularidad se debía […] no al odio a los judíos, sino más bien a su admiración y al deseo de aprender algo de ellos».[27] A su juicio, allí estaba claro el método de los nacionalsocialistas: «La ficción de un dominio judío del mundo en la actualidad constituía la base para la ilusión de un futuro dominio alemán del mundo».[28] Los *Protocolos* son el testimonio de la mencionada concurrencia entre los judíos y los nacionalsocialistas, de la cual sin duda partió Heidegger.

En los *Protocolos de los sabios de Sion* se encuentran muchos tipos de fantasmagorías antisemitas. La primera es la de una organización secreta, que teje los hilos en el plano de las decisiones globales. Para esto se emplean todos los medios posibles: la política, la economía, la cultura, el comunismo, la prensa; todo es socavado, por todas partes se difunde inquietud. Se recurre incluso a la filosofía. Así leemos una vez:

> No crea usted que nuestras afirmaciones son meras palabras vacías. Mire a los éxitos que nosotros hemos propiciado de las doctrinas de Darwin, Marx y Nietzsche. Por lo menos debería estar claro para nosotros su efecto demoledor en cabezas no judías.[29]

Los filósofos son marionetas del «judaísmo mundial».

Más que esta observación peculiar, en Heidegger pudo influir otra manifestación. Bajo el rótulo: *La supresión de la resistencia de los no judíos mediante la guerra y la guerra mundial universal,* leemos:

> Tan pronto como un Estado no judío se atreva a oponernos resistencia, hemos de estar en condiciones de inducir al vecino a la guerra contra él. Pero si también los vecinos quieren hacer causa común con él y actuar contra nosotros, hemos de desencadenar la guerra mundial.[30]

Eso dio alas a la concurrencia que Heidegger suponía. ¿No se atrevían los nacionalsocialistas a proceder contra el «judaísmo mundial»? ¿Y no logró este el perfecto contragolpe?

Diversos discursos muestran que Hitler sabe utilizar los *Protocolos* para la propaganda. En un discurso que pronuncia el 10 de noviembre en Berlín-Siemensstadt, habla de «la disputa de los pueblos y del odio entre ellos», odio que es «cultivado por intereses muy concretos». Añade que una «desarraigada pandilla internacional hostiga a unos pueblos contra los otros». Se trata de «hombres que están en casa en todas partes y en ninguna, que hoy viven en Berlín y mañana pueden estar de igual manera en Bruselas, pasado mañana en París, y

luego de nuevo en Praga, en Viena o en Londres», que por todas partes «se sienten en casa». Han de «considerarse como elementos internacionales», pues ellos «en todas partes pueden realizar sus negocios». Pero «el pueblo no puede seguirles», «el pueblo está atado a su suelo, a su patria, a las posibilidades de vida de un Estado, de una nación».[31] Y en el discurso de la Dieta Imperial del 30 de enero de 1939 «profetiza»:

> Si el judaísmo financiero internacional dentro y fuera de Europa lograra precipitar a los pueblos una vez más en una guerra mundial, el resultado no sería la bolchevización de la tierra y con ello la victoria del judaísmo, sino la aniquilación de la raza judía en Europa.[32]

Tenemos en el texto citado estereotipos del antisemitismo de los *Protocolos*.

Heidegger tenía oídos para los discursos de Hitler. En todo caso pondera en qué medida los «ingleses» asumen también la función del «judaísmo mundial» en el «americanismo y bolchevismo».[33] No pretende entender la función del «judaísmo mundial» en el sentido racial, sino como una aparición «metafísica». Es el tipo de «humanidad que podría asumir como "tarea" de la historia universal arrancar todo ente del ser sin ningún tipo de vinculación». Si es cierto que Heidegger supone una competencia entre nacionalsocialistas y judíos, despertada y dirigida por la «producción sistematizada», quedará más claro todavía qué aspecto peculiar toca al judaísmo en esta lucha. Por eso, la «producción sistematizada» puede llevar a cabo la «completa eliminación de la di-

mensión racial de los pueblos», pues los judíos aspiran a «un desarraigo de todo ente sin ninguna vinculación».

Con esta tendencia tan difundida a atribuir a los judíos una forma de vida cosmopolita, sin patria,[34] aparece el enemigo que hace la guerra sin que sea posible localizarlo en el plano internacional. Así Heidegger dice una vez:

> El judaísmo mundial, aguijoneado por los emigrantes a los que se ha permitido salir de Alemania, está por todas partes de manera imperceptible, y, en medio del desarrollo de todo su poder, en ningún lugar necesita participar en acciones militares, mientras que a nosotros solo nos queda sacrificar la mejor sangre del propio pueblo.[35]

A primera vista la frase tiene una interpretación muy fácil. Pero su contexto hace difícil una interpretación. El juego limpio es un presupuesto ineludible de la interpretación. Por eso tengo que entrar en esta interpretación.

Toda la reflexión lleva el título «Al principio del tercer año de la guerra planetaria». Heidegger recoge diez frases que exponen la situación actual de la guerra. Pero antes leemos:

> En la medida en que se piensa según la historia narrada y no según la historia acontecida, y además se incluye todavía el planetarismo en la transformación de la historia, en lugar de usarlo a lo sumo geográficamente como marco de los datos «históricos», en la medida en que se concede validez tan solo a «hechos» que siempre son verdaderos solo a medias y por eso son erróneos, quisiera hacer las siguientes constataciones: «Como noveno punto aparece

luego la mencionada manifestación sobre el "judaísmo mundial"».

Hay dos posibilidades de interpretar el giro «en la medida en que»: 1. Como restricción; 2. Como concesión. Como restricción podría significar: lo que sigue no está dicho en serio, ofrece solamente una visión de conjunto, que yo, Heidegger, considero desacertada por completo; como concesión, lo que sigue está escrito para los que se interesan ante todo por «hechos» «históricos». También esta manera de ver ha de ser aquí legítima de una vez. Yo me he decidido por la segunda posibilidad. Concedo que esta contradice a muchos otros lugares comparables en los *Cuadernos negros*. Heidegger desprecia en especial «los hechos históricos». Pero aquí parece reflexionar sobre la realidad de que estos tienen una significación específica. Bajo la superficie del texto formulado de modo «oblicuo» puede conocerse la intención por la que Heidegger se preocupa de la victoria del ejército alemán.

La ventaja del «judaísmo mundial» en la lucha inducida por la «producción sistematizada» contra «nosotros» está en que es «imperceptible por doquier», de modo que puede dirigir los destinos desde el lugar que sea. Es más, sin duda el «judaísmo mundial», tal como se afirma en los *Protocolos*, es capaz de mover armadas sin tener que actuar con la cara al descubierto. El sacrificio está de «nuestra» parte. Queda claro cuál será el desenlace de la lucha en este «desarrollo del poder». Tiene especial peso la observación de que «el judaísmo mundial» es «aguijoneado» por «los emigrantes a los que se ha permitido salir de Alemania». ¿Piensa Heidegger en Thomas Mann, que desde octubre de 1941 se dirigía a los «oyen-

tes alemanes» en las alocuciones difundidas por la BBC en Londres? ¿Piensa en los fugitivos y, entre ellos, en los judíos? Ciertamente Heidegger nunca dice de manera explícita que no se hubiera debido permitir que tales personas salieran, pero ese pensamiento no queda demasiado lejos.

El sacrificio de la «mejor sangre del propio pueblo» es una frase en la que Heidegger sin duda expresaba también el destino de sus dos hijos. Si en este aspecto él abandona su neutralidad, que en apariencia mantuvo consecuentemente, puede presuponerse una participación interna. En cuestiones de la guerra y del sacrificio de los soldados alemanes él era siempre partidista, y en este punto no podía dejar de poner una nota de la historia del ser en su partidismo.[36]

Sin duda el «judaísmo mundial» no domina la historia, que por otra parte está controlada incondicionalmente por la «producción sistematizada», pero entre los poderes dominados por la técnica parece ser el primero. Así la «forma de pensar del imperialismo bélico y la del pacifismo en la humanidad», es decir, tanto la manera de pensar de los Estados totalitarios (Imperio alemán, Italia y la Unión Soviética) como la de las democracias occidentales son «estribaciones de la metafísica». En cuanto tales, esas potencias parecen estar sometidas a la infiltración del «judaísmo mundial». Heidegger continúa:

> Por eso el «judaísmo internacional» puede servirse de ambas maneras de pensar, llamar y poner en acción a la una como medio para la otra; esta historia envuelve a todos los actores por igual en sus redes.[37]

Por tanto, el «judaísmo mundial» tiene el poder de azuzar a unos contra otros los Estados beligerantes, «sirviéndose para ello de su manera de pensar». No está inequívocamente claro si Heidegger pone en el mismo cajón el «judaísmo internacional» y las antes mencionadas «maneras de pensar» en esta «producción sistematizada de la historia», o bien la reserva para el «judaísmo internacional». De todos modos ese pensamiento muestra cómo Heidegger oscila en la interpretación de la relación entre «judaísmo mundial» y «producción sistematizada». Por una parte, atribuía al «judaísmo mundial» una posición especial como representante activo de la técnica; por otra, todo pertenecía a la misma historia. Quién «en esta lucha afirme y consiga "el dominio del mundo"», no es menos indiferente que el destino de aquellos que son más triturados. «Todos» están todavía en el «plano de la metafísica» y quedan «excluidos del otro». Los judíos eran tan solo otra forma de la topología metafísica.

Al respecto, según parece, Heidegger tenía conciencia clara de las consecuencias de la guerra especialmente para los judíos. En el manuscrito sobre la «historia del ŝer», dentro de aquellos pasajes singulares en su contenido sobre la dimensión del «poder» en la historia del ser, Heidegger habla de los «principales criminales planetarios de la modernidad más reciente»,[38] y se refiere sin duda a los primeros dominadores de los Estados totalitarios. De todos modos, «habría que preguntar dónde está la predeterminación peculiar de los judíos para la criminalidad planetaria».[39] Parece obvio ante todo entender inmediatamente esa frase en el sentido de que Heidegger quisiera preguntar qué ha puesto a los judíos en la

«peculiar predeterminación» de tener que llegar a ser el sacrificio de «los principales criminales planetarios».

La frase no excluye que Heidegger vea la «peculiar predeterminación de los judíos» no en convertirse en víctimas de dichos criminales, sino en que ellos mismos son los sujetos de esta criminalidad.[40] Esa interpretación encajaría en las manifestaciones de Heidegger sobre el poder del «judaísmo mundial». Sin duda, a juicio de Heidegger, Stalin y Hitler se hallaban entre los «principales criminales planetarios». Pero no puede excluirse que esta caracterización afectara a «los judíos», junto con Hitler y Stalin. Comoquiera que se lea la frase, en todo caso la fórmula «la *peculiar* predeterminación» (la cursiva es mía) es un testimonio del carácter de historia del ser que es inherente a este pensamiento sobre los judíos.

A semejanza de la «habilidad del cálculo» atribuida a los judíos, también este tipo de antisemitismo orientado por los *Protocolos de los sabios de Sion* es difícil de delimitar en Heidegger. Lo muestra el curso del verano de 1942 sobre el himno *Ister* de Hölderlin. Heidegger ve a los alemanes más amenazados que nunca por el americanismo, es decir, por lo no histórico. Sin embargo, esta amenaza no viene de fuera, sino de dentro. El filósofo no podía entender por qué los alemanes no estaban en condiciones de ver lo suyo «propio» en la relación indicada por él de «poetizar y pensar», y en lugar de esto hacían causa común con la «movilización total», e incluso se habían convertido en sus pioneros. Detrás del «americanismo», ¿no se esconde el «judaísmo mundial», que está «imperceptiblemente en todas partes»?

Parece que puede aplicarse al «judaísmo mundial» lo contrario de todo lo que Heidegger intentaba salvar filosófica-

mente: lo «autóctono», la «patria», lo «propio», la «tierra», los «dioses», la «poesía», etcétera. Con eso el judaísmo recibe una especie de estatus de modelo. Cuando el rabino Joachim Prinz, en los lugares antes citados, afirma que «el destino de las grandes ciudades de Europa en general» se encarna en el «destino de los judíos», el judío, que tiene «olfato fino» para lo moderno,[41] es el polo opuesto al pensamiento de Heidegger en conjunto.

Advirtamos que ahí no es antisemita el hecho de que el judaísmo sea identificado con un estilo de vida internacional. Incluso Arendt concede que «las mentiras sobre la conjuración mundial de los judíos» «tienen su base en la unión internacional realmente existente y en la dependencia recíproca del pueblo judío disperso sobre la tierra»,[42] es decir, en la diáspora. No es antisemita ver un «desarraigo» en esta forma de vida. Pero sí es antisemita suponer en esta forma de vida una enemistad concreta contra lo «autóctono» de los alemanes. Si Heidegger habló ante Jaspers de una «unión internacional de los judíos», y no hay motivo para suponer que Jaspers se confundió o no recordó bien, cabe asumir que pronunció esas palabras de cara a la diáspora. Tacharla de «peligrosa», delata un trasfondo antisemita.

No obstante, Heidegger parece escapar a este reproche cuando centra el conflicto con el «judaísmo mundial» en la «producción sistematizada». Esta es el movimiento de la historia del ser al que es llevada la lucha. Con esa interpretación recibe su carácter peculiar el antisemitismo de Heidegger. De ninguna manera puede decirse que, en la «lucha» entre el «judaísmo mundial» y los nacionalsocialistas, habría aplaudido una «victoria» de los últimos. Por el contrario, según él,

en esta «lucha» solo podemos ver «la más absoluta falta de fin».[43] Para Heidegger «la victoria auténtica» se produce «donde lo carente de suelo se excluye a sí mismo», y lo hace porque no osa «entrar en el ser», sino que cuenta siempre con los «entes solamente» y pone «sus cálculos como lo real». En esta manifestación no está claro, de ningún modo y sin ambigüedades, si, junto al judaísmo, también el carácter de «producción sistematizada» puede ser en general lo «carente de suelo». Para Heidegger había que entender, desde la perspectiva filosófica, por qué «lo occidental» no se experimentó como «historia» y se abrió «a lo venidero», «en lugar de, ignorante en todo, imitar y exagerar el americanismo».[44] «Occidente» había caído en la «producción sistematizada», parecía que se había perdido la tarea procedente de los griegos de fundar un mundo en el «pensar y poetizar». ¿Por qué?

Finalmente sale a la luz la dificultad de semejante construcción de la historia del ser. En la «lucha» de los nacionalsocialistas con los judíos como «consecuencia de la producción sistematizada» reina una asimetría que ha de pensarse con esmero. Ciertamente Heidegger advierte en muchos lugares que los nacionalsocialistas han promovido sin contemplaciones la tecnificación y, en este aspecto, la modernización del país. Ahora bien, el carácter de lo técnico, de lo «fabricado», era lo «carente de suelo», «de mundo», rasgos que el filósofo atribuía al judaísmo. Por tanto, ¿eran propiamente los nacionalsocialistas alemanes seducidos por la «producción sistematizada», es decir, por los judíos? A la luz de esta pregunta, los nacionalsocialistas se convierten en marionetas del poder de los judíos, «presentes imperceptiblemente por doquier». ¿No sugieren los *Protocolos* el pensamiento de que el

nacionalsocialismo pudo ser la más perversa invención de los judíos? En todo caso, la «autoexclusión» de lo «carente de suelo», que Heidegger designa como la «auténtica victoria», sería el derrumbamiento conjunto de la «producción sistematizada» *y* del judaísmo.

Con ello el concepto mismo de «producción sistematizada» entra en crisis. Sin duda Heidegger acentúa que esa «palabra» se refiere a una «esencia del *ser*», y no a «algo así como la conducta o el comportamiento de un determinado ente, llamado "hombre", y que, por tanto, esta "producción sistematizada"» es «una consecuencia lejana de la pensada según la historia del ŝer».[45] Pero el «judaísmo mundial» o el «americanismo» ¿no es un modelo de tal «esencia del ser»? El concepto de la «producción sistematizada» podría contener momentos ideológicos que no están muy alejados de lo que se atribuye ideológicamente al «judaísmo mundial», aunque sin disolverse por completo en estos momentos.[46] El pensamiento de que la «producción sistematizada» atiza un conflicto bélico entre judíos y nacionalsocialistas, que de todos modos gira en torno a lo «carente de fin», no puede debilitar la impresión de que en este punto hay un influjo antisemita de los «Protocolos» en el pensamiento de Heidegger. Si Heidegger escribe que «el americanismo llega a su cúspide en el nihilismo», entonces ya no puede impedirlo ninguna solución posible de dicho conflicto.[47] Aquí se dibuja el auténtico problema de un antisemitismo basado en la historia del ser. Si ciertos elementos de lo narrativo de la historia del ser han de recibir de antemano una función determinante, por ejemplo, si hay que medir el «americanismo» por el mismo rasero que la «implantación de la abusiva producción sistematizada»

y, por tanto, «todo lo funesto ha de radicar en el americanismo»,[48] simplemente porque este es incapaz de «comienzo», porque no conoce el «origen», porque es un retoño de Inglaterra, que lleva a cabo los «enormes negocios» (cf. nota a pie de página 31, p. 57); entonces la historia misma del ser ¿no es antisemita?

El concepto de la «raza» en el marco de la historia del ser

La concepción que Heidegger tiene de la «raza» es ambivalente. Sin duda elude el concepto en textos anteriores a 1933. En general, antes de 1933 el filósofo silencia sus simpatías políticas por el nacionalsocialismo. Si examinamos las publicaciones y las lecciones de Heidegger, será difícil decir dónde pudo interesarse en el plano filosófico por algo así como la «raza».

Sobre el concepto de «raza» hemos de decir que su origen no puede encontrarse propiamente en la biología. Ese concepto se «refiere sobre todo a especies animales que han sido producidas de nuevo por los hombres mediante la domesticación y la cría».[1] Sin duda en Platón no se trata tanto de creación nueva, cuanto de ennoblecimiento eugenésico, cuando en su *República* traslada a los hombres el cultivo practicado con perros, pájaros y caballos (459b). Nietzsche, el mayor discípulo de Platón en el siglo XIX, se refiere a tales ideas cuando en *Aurora* habla de que «los griegos nos dan el modelo de una raza y cultura que se han hecho puras».[2] De todos modos su relación con el concepto de raza es todo menos inequívoco, cosa que se muestra ya en que Nietzsche ve a los «griegos» como «modelos» de una «raza y cultura europea puras».[3]

Heidegger se encontró con el concepto problemático de «raza» en Nietzsche. También en *El trabajador* de Ernst Jünger pudo ver que el uso del concepto acarrea complicaciones; Jünger habla de la «raza del trabajador»,[4] o sea, de una «nueva raza»,[5] que «moviliza el mundo». Pero añade «que la raza

dentro del paisaje del trabajador no tiene nada que ver con el concepto biológico de raza».[6] Está claro que el concepto penetra en el texto desde los discursos coetáneos. Jünger quería hablar con tales discursos sin entregarse por entero a ellos. En cualquier caso, reconoció la actualidad del concepto de «raza».

Esa tuvo que ser también la estrategia de Heidegger. Estaba dispuesto a asumir el discurso dominante, para al mismo tiempo distanciarse de él; alrededor de 1933 Heidegger realizó con frecuencia ese movimiento de pensamiento. En sus lecciones del verano de 1934, *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje,* habla de la «raza». Aclara que el concepto «no solo se refiere a las características raciales, ligadas a la sangre y heredadas, al parentesco de sangre y del impulso vital», sino que con frecuencia se usa también en el sentido de «un ejemplar agraciado», de tener clase. Lo racial en el primer sentido no tiene por qué revestir necesariamente el segundo sentido; puede más bien no «tener clase».[7] El manejo de Heidegger del concepto de «raza» parece asemejase al de Jünger, cuyo contenido es integrado en el propio lenguaje con algunos cambios. Pero hay una diferencia decisiva.

Heidegger no pone en duda la importancia biológica del concepto. Aclara que la «raza» «no *solo es* lo racial como lo relacionado con la sangre».[8] No cuestiona la existencia de esa dimensión relacionada con la «sangre». El filósofo habla más bien en las mismas lecciones de la «voz de la sangre» en su relación con el «temple fundamental del hombre».[9] Por un instante pasa a primer plano la «sangre». Eso muestra también una serie de conceptos en un seminario sobre la filosofía del derecho de Hegel. Dice allí que el «cuidado» ha de

entenderse como «verdad» (naturaleza, suelo, sangre, patria, paisaje, dioses, muerte).[10] Hay ahí una serie de conceptos cuya yuxtaposición no es casual.

Lo mismo que hace Heidegger con el concepto de «raza», a saber, reconocer su significación positiva, para limitarla (si bien en forma bastante oscura, pues ¿qué es «tener clase»?), [11] lo hace también con la ideología de la «sangre y el suelo». [12] Dice que la «sangre y el suelo» ciertamente «son poderosos y necesarios para la existencia del pueblo, pero no son una condición suficiente para ella». Lo mismo que la «raza», la «sangre» es una condición «necesaria», pero no «suficiente». Del mismo tipo es la formulación ya mencionada en las *Reflexiones* III: «Una condición» se convierte «en incondicional».[13]

Parece claro que la pregunta sigue siendo qué significación positiva quiere ver Heidegger en la condición necesaria de la «raza» para el «Dasein histórico». Las referencias que él da se limitan al «ser arrojado» y a la «sangre». En otra manifestación de los primeros *Cuadernos negros* habla del «poder de la "raza" (de los nativos)».[14] Pero este «poder» no es desarrollado. Se crían en todo caso «personas de corto alcance». Este descuido del desarrollo se refiere al «estado de arrojado». Lo que se da allí dispuesto para el desarrollo, no es realizado. Expresándonos en el lenguaje de *Ser y tiempo* podríamos decir que «al ser arrojado» le falta el «proyecto».

A este pensamiento corresponde una manifestación de Heidegger que une el «proyecto» con los ideólogos de «sangre y suelo». Según él, el «proyecto del ser como tiempo» supera «todo lo anterior en el tema de ser y pensar». No se trata de una «idea», sino de un «encargo», no de una «solución»,

sino de una «vinculación».[14] El «proyecto» no se «desliga hacia el espíritu puro», sino que por primera vez abre y vincula «la sangre y el suelo para la disposición a la acción y la capacidad de actuación y ejecución de una obra».[15] El lema «sangre y suelo», así entendido, aparece como un «ser arrojado» que por primera vez en el «proyecto» es llevado a actuar. El «ser arrojado» de «sangre y suelo» sería entonces la «raza» como una «condición necesaria» que por primera vez en el «proyecto» recibiría su «encargo» y su «vinculación»; sería la pertenencia a «un cuerpo social en el sentido de la vida corporal»,[16] que por primera vez en el «proyecto» recibiría su significación auténtica.

Así el filósofo define la «autoctonía», abordada por él, una y otra vez, como la propiedad de un hombre que, «procediendo del suelo, está en él y se alimenta de él». Eso es

> lo originario, aquello que me agita con frecuencia a través del cuerpo y del temple de ánimo, como si fuera a través de los campos con el arado, a través de sendas solitarias entre los trigales que maduran, a través de los vientos y de la niebla, del sol y de la nieve, que mantenía en movimiento y agitación la sangre de la madre y la de sus antepasados…[17]

La «raza» es la pertenencia a un «cuerpo del pueblo» en el sentido de la «sangre de la madre» y de sus «antepasados». Visto así, es «origen».

Una pregunta que en todo caso debe plantarse es si, con la concesión de un uso legítimo del concepto de raza, que de inmediato se ciñe a una limitación de su uso, se aplica una figu-

ra retórica que posibilitó a Heidegger, en su relación con el nacionalsocialismo, perseguir sus propias ideas, posiblemente críticas con el régimen. Sin duda no puede excluirse que el filósofo quería alejar de sí sospechas cuando en los actos académicos inmediatamente posteriores a 1933, sobre todo como rector de la Universidad de Friburgo, se acercó a los nacionalsocialistas para atraerlos en su dirección. E incluso es muy probable que él en el plano filosófico nunca, o solo dentro de límites muy estrechos, estuviera de acuerdo con el nacionalsocialismo que estaba dado en la realidad fáctica. No sin razón sustrajo al público los *Cuadernos negros* y los tratados sobre la historia del ser. Pero aquí no se trata de esta problemática. Más bien, habremos de mostrar que Heidegger pudo unir un antisemitismo relativo a la historia del ser que, en este plano, contenía un concepto de «raza», con una distancia crítica frente al nacionalsocialismo.

Lo que en el transcurso del rectorado le quedó cada vez más claro a Heidegger fue la supuesta incapacidad de los alemanes para mover a sus «cuerpos populares» en relación con el «ser arrojado» y el «proyecto». Los «muchos que en ese momento hablaban "sobre" raza y autoctonía», demostraban «en cada palabra y en cada acción y omisión» «que ni "tienen" nada de eso, ni *son* de buena casta y autóctonos desde la base».[18] Lo mismo que en otros ámbitos de la realización concreta de los motivos ideológicos proclamados en la revolución de 1933, el Rector comienza con bastante rapidez a emitir tonos críticos también en lo relativo a la raza. Para él, la revolución ha caído por detrás de sus posibilidades. Se habló «"sobre" raza y autoctonía», se acentuó la pertenencia a los «cuerpos del pueblo», pero no se sacó nada en consecuen-

cia. No se llegó a conocer el carácter de «proyecto» de la «raza», a saber, la «responsabilidad occidental»[19] de los alemanes, este «pueblo de la tierra».[20]

Al desencanto por las descuidadas oportunidades revolucionarias siguió la auténtica reacción filosófica. «Toda "sangre" y toda "raza", toda dimensión del "pueblo"» es «vana y constituye un lanzamiento ciego» si no se balancea «en un riesgo del ser» y «como arriesgado se expone con libertad al rayo de luz», que incide allí «donde su letargo tiene que romperse», para «despejar su espacio a la verdad del ŝer, un espacio dentro del cual el ŝer puede ser puesto en la obra del ente».[21] Cambia la mirada. Heidegger reconoce cada vez más que el «ser arrojado» de la «raza» va a la zaga de la «proeza» de corresponder a la «verdad del ŝer».

El camino que Heidegger toma a finales de los años treinta en relación con el concepto de «raza» es el mismo que el seguido en casi todas las dimensiones de su relación con el nacionalsocialismo. Cuanto más vio él que lo narrativo del «primer comienzo» y del «otro» nada tiene que ver con la «revolución nacional», cuanto más claramente se dio cuenta de que el nacionalsocialismo real nunca tuvo interés de orientare por la poesía de Hölderlin, tanto más se distanció filosóficamente del «pensamiento de la raza».

A su juicio, todo el «pensamiento racial» es «moderno», se mueve «en el cauce de la concepción del hombre como sujeto». En el «pensamiento racial» «se consuma el subjetivismo de la modernidad por la inclusión de la corporalidad en el sujeto y por la concepción completa de la subjetividad como humanidad de la masa humana». A la vez se realiza «la potenciación de la producción sistematizada hasta lo incondi-

cional».[22] Donde el hombre con su antropología de alma-cuerpo-espíritu se convierte en fundamento del ser, se pone en marcha una «brutalidad del ser»[23] por la que el hombre se convierte en *factum brutum* y «"funda" su animalidad mediante la doctrina de la raza». Estos pensamientos, que Heidegger expuso también en público, por ejemplo, en las lecciones sobre Nietzsche, constituyen el núcleo de la crítica al «pensamiento racial» basada en la historia del ser. No obstante, se equivocaría una apologética que viera ahí una renuncia universal al concepto de «raza».

Y esto sigue teniendo vigencia incluso cuando Heidegger se distancia cada vez más del nacionalsocialismo realmente existente. Una vez dice que

> no se debe caer en el engaño fundamental de que con la comprensión, fácil para cualquiera, de las condiciones biológicas de cultivo del «pueblo», se haya dado en el clavo de lo esencial, pues, en verdad, el predominio de esta manera de pensar biológica, tosca por su naturaleza y usual, impide precisamente la reflexión sobre las condiciones fundamentales del ser del pueblo.

El «saber de estas condiciones e incluso su creación» tiene que implicar una «liberación de todo cálculo utilitario», «sea en relación consigo mismo, sea en relación con la comunidad».[24] Parece que Heidegger, con la renuncia a «las ideas sobre las condiciones de cultivo biológico del "pueblo"», exige algo así como una revocación de las leyes de Núremberg sobre la raza. Lo que es un «pueblo» no puede producirse mediante una organización técnica. En esta época el filósofo

atribuye la constitución del «pueblo» al «Da-sein», de manera por completo ajena a la biología.[25]

Pero en este lugar parece oportuno no perder de vista la observación sobre la «dotación calculadora» de los judíos. La exigida «liberación de todo cálculo utilitario» ¿no ha de despertar la impresión de que Heidegger quería liberar a los alemanes de su función de epígonos en relación con el «principio racial» de los judíos? Ciertamente no toda crítica al «pensamiento calculador» puede reducirse a la invectiva antisemita de Heidegger, en el sentido de que los judíos son la vanguardia de la política racial. Pero tampoco podemos dejar de tomar en consideración aquí la contaminación del pensamiento heideggeriano con antisemitismo basado en la historia del ser, tema del que hemos hablado antes.

Tenemos que ver con todo cuidado cómo la interpretación de la «raza» basada en la historia del ser pertenece en general al contexto de la narrativa de la historia del ser que está en vías de desarrollo. La repetición de la crítica al error de una absolutización de la «raza», advertido ya antes, constituye un aspecto de la crítica al «pensamiento racial». La «raza» aparece ahora como un momento de la tendencia inherente al «subjetivismo de la edad moderna» a poner de manera absoluta el «sujeto» con su antropología y organización específicas. Pero eso no puede significar de ningún modo que Heidegger dejara de tomar en serio la raza como un fenómeno histórico. Por el contrario, lo «incondicional» de la «producción sistematizada» incluye tan ineludiblemente el carácter absoluto del «pensamiento racial», que con ello la «raza» se hace relevante por primera vez, a saber, por su significación en la historia del ser.

Ahora hay que exponer el «judaísmo mundial» como una de las figuras principales de la «producción sistematizada». Eso se desprende del «carácter incondicional» de esta. Puesto que los judíos son los que ya viven «desde hace más tiempo según el principio de la raza», tienen una posición privilegiada en el espacio de juego del «subjetivismo de la edad moderna», implicado en el «carácter incondicional» de la «producción sistematizada». En este lugar se hace palpable que Heidegger, con sus manifestaciones sobre los judíos, no unió necesariamente una aversión agresiva. Si tenemos en cuenta los *Protocolos de los sabios de Sion,* podemos suponer que desde su punto de vista la topografía de la historia del ser hacía inevitable un recurso al «desarrollo del poder» de los judíos.

Si la integración del «pensamiento racial» en la dimensión de la historia del ser en el «subjetivismo de la edad moderna» no hace superfluo en modo alguno el concepto de raza, eso muestra ya que a Heidegger la «eliminación de la raza en los pueblos» se le presenta como una «autoalienación». Él se atiene con firmeza a que la «raza» es una «condición necesaria», aunque no absoluta del «cuerpo del pueblo». A eso corresponde un pensamiento posterior. Cuando hacia finales de los años treinta Heidegger acentúa cada vez más la importancia de lo «ruso» en la historia del ser, una vez plantea la pregunta de

> por qué la purificación y el afianzamiento de la raza no han de estar destinados a que alguna vez se produzca una gran mezcla, en concreto, con el eslavismo, con lo «ruso», pueblo al que se le ha impuesto por completo el bolchevismo, sin que este sistema tenga raíces allí.[26]

El filósofo veía en lo «ruso» un paralelismo con los alemanes. Como estos, los rusos han sido puestos en jaque por lo «incondicional» de la «producción sistematizada». Lo que en Alemania fuera el nacionalsocialismo, ha sido en Rusia el bolchevismo. Y la tercera figura de «los principales crímenes planetarios» ha sido el «judaísmo mundial».

El antisemitismo relacionado con la historia del ser está en que Heidegger piensa lo siguiente. Los judíos, que viven según «el principio de la raza», en el «carácter incondicional» de su «producción sistematizada», esta brutalidad del ser, convierten en sentido y fin del «desarrollo de su poder» la propia interpretación fundada en este «principio racial» que les impone, «sin vinculación alguna», llevar a cabo el «desarraigo del ente». El «judaísmo mundial» tuvo que presentársele como un pueblo o como el grupo de un pueblo que, en suprema concentración en sí mismo, no ha perseguido ningún otro fin que la disolución de todos los demás pueblos, como una «raza» que ha llevado a cabo conscientemente «la erradicación de la raza en los pueblos».

El doble sentido de lo extraño

Una de las ideas más irritantes en el pensamiento de Heidegger a finales de los años treinta es que la «producción sistematizada» lleva a una «*erradicación completa* de lo peculiar de los pueblos por su sometimiento a una implantación de todos los entes uniformemente construida y cortada por el mismo patrón», produciéndose así una «autoalienación de los pueblos» como «pérdida de la historia». Hemos tocado ya el problema de cómo ha de pensarse en Heidegger la relación entre raza y pueblo. La unión entre «eliminación de lo peculiar de la raza» y «autoalienación de los pueblos» sugiere que debe aceptarse una conexión, del tipo que sea, entre la raza y lo propio de un pueblo; decimos «del tipo que sea» porque Heidegger nunca logró aclarar la conexión.

Heidegger distingue lo propio de lo extraño. Cabe preguntar cómo pensó él lo extraño. Llama la atención que a principio de los años treinta, y en el curso ulterior de la década, ocupa un campo muy amplio el grupo de palabras en torno a lo «extraño» (por ejemplo, «extrañeza», «sorprendente», «parecer extraño», «lo más extraño», lo «puramente extraño», etcétera). Heidegger se esfuerza por unir una filosofía de lo extraño con la coreografía específica de una revolución. En el momento de la ruptura de lo acostumbrado todo tenía que hacerse otro, es decir, extraño.

Así, el propósito filosófico de Heidegger tiende a un proyecto peculiar: «*Acosar* al hombre a través de toda la extrañeza y sorpresa de la esencia del ser en medio de toda su esencialidad».[1] La «esencia del ser» es extraña. Esta extrañeza sin duda engendra una cierta actitud de negación en el hombre,

la cual hace necesario un «acoso». Este acontecer no ha de quitar nada a la «esencia del ser», ha de mantenerse su «esencialidad». La revolución ha de ser radical.

En ese horizonte la topografía del ser se convierte en un singular paisaje de lo extraño. La pregunta de «¿por qué hay en general ente y no más bien nada?», que para Heidegger es *la* pregunta de la metafísica, se convierte en el «*arranque* de lo sorprendente de lo extraño del ahí».[2] El «Ser ahí» (Dasein) es un lugar extraño. La filosofía tiene la tarea de abrir este lugar. Ella «vuelve a lo oculto como lo incomprensible y extraño».[3]

Diversos pensadores hacen que en este paisaje tome cuerpo lo extraño. «Heráclito, Kant, Hölderlin, Nietzsche» son «extraños» por completo, que han de ser puestos de nuevo en lo «suyo más propio», para que «nosotros en nuestra insuficiencia no los vulgaricemos».[4] Según una palabra socrática, los pensadores son los atópicos, los carentes de lugar. Son los que «fundan el ŝer y piensan la verdad del ŝer», «extraños en el ente, extraños para cualquiera».[5]

Se trata de la «llegada de otra verdad», de un «asalto de la plenitud de lo puramente extraño».[6] Esta «otra verdad» no pude alojarse en la costumbre, es decir, en la concepción usual de la verdad. El «asalto de la plenitud de lo puramente extraño» es la comprensión de la revolución intensificada filosóficamente. En ella no debería quedar nada de lo que Heidegger tan solo podía considerar como formas del final.

Lo «puramente extraño» solo puede esclarecerse en términos filosóficos por la diferencia entre ente y ser, es decir, por la separación entre ser y ente, llamada «diferencia ontológica» todavía a principio de los años treinta. El *ser mismo* es lo

otro por completo frente al ente. Es tan otro, que ha de pensarse como lo no ente. Este ser mismo se sustrae, está oculto, y puede experimentarse tan solo en determinados temples de ánimo, en temples fundamentales, como «verdad del ŝer», en el sentido de una ocultación, de una sustracción. Puesto que no contiene nada conocido y acostumbrado, puesto que es incomparable, porque es extraordinario por completo, puede designarse como lo «puramente extraño».

Este pensamiento podría seguir desarrollándose con Heidegger. Cabría plantear la pregunta por una «atopografía» de lo extraño,[7] en la que esto y su lugar o su carencia de lugar podrían liberarse de una dialéctica aburrida de lo extraño y lo familiar. En tal «xenología» quizá podría desarrollarse una filosofía de lo extraño como lo extraño de la filosofía, como un pensamiento de lo extraño, que no quedaría intacta de esto mismo. En el pensamiento de Heidegger sobre lo extraño se muestra hasta qué extremo pensaba las consecuencias de la revolución, y de qué manera tan radical destruía con ello toda forma de política, también la platónica. La revolución era para él revulsión total en la historia del ser, no solo de las formas de vida acostumbradas, sino también de la filosofía, de la ciencia, del arte y de la religión. Está claro que los nacionalsocialistas habrían considerado esto como la idea singular de un fantasioso. Heidegger sabía por qué confiaba tales pensamientos solo a los *Cuadernos negros,* por qué los silenciaba, como él decía.[8]

Estos problemas de la filosofía no son desconocidos desde el neoplatonismo de un Plotino, desde la teología mística de un Pseudo-Dionisio, o desde determinados sermones del Maestro Eckhart. Visto así el tema, Heidegger se muestra

perteneciente a una tradición de pensamiento que conoce la extrañeza de la verdad filosófica y la defiende contra simplificaciones cómodas. En resumen, podría decirse que detrás de la pasión revolucionaria del estilo heideggeriano, que se debe al gusto de la época, hay atractivas preguntas filosóficas.

Pero el auténtico problema comienza en otro lugar. Es digno de notarse que Heidegger sin duda no solo reserva el fenómeno de lo extraño para el ser mismo, sino que conoce también una extrañeza del ente. De otro modo no puede entenderse que él, en conexión con el «aparato de radio» que «han colado a los labradores», habla de la «extrañeza de la ciudad», «que inunda cada vez más el pueblo».[9] Aquí la extrañeza recibe otra significación. Es experimentada como algo que hace peligrar el origen puesto con anterioridad. «Técnica y desarraigo» constituyen una unidad, en la que el utensilio técnico destruye la originaria costumbre de vida.[10]

Se hace aún más problemática la manera de tratar lo extraño cuando Heidegger inserta este tema dentro de la historia del ser en la polaridad de alemanes y griegos, del «primer comienzo» y del «otro comienzo» de la filosofía. Aquí constata «un defecto hereditario de los alemanes, consistente en mirar a lo extraño». Este defecto ha de «superarse», ha de desarrollarse un «gusto propio». Es falso «imitar a los otros y poner todo y lo primero en la "política"». Cada pueblo pierde lo «suyo más propio» «con tanto mayor facilidad, cuanto esto es lo más único y solamente lo suyo y lo incomparable».[11]

Hay que deponer este «defecto hereditario, el correr tras los otros y glorificar lo extraño porque es extraño».[12] En general, «los alemanes se tambalean en la extrañeza de la esencia que la época moderna» les ha impuesto. Ahí está «el peli-

gro de que ellos caigan en el dominio exclusivo de su propia desfiguración».[13] La desfiguración es, por una parte, el nacionalsocialismo, que sirve a la «producción sistematizada», y, por otra, dicho «defecto hereditario» mismo.

De ahí brota la pregunta con un deje dramático: «¿Adónde han ido a parar los alemanes?». Están todavía allí donde Hölderlin y Nietzsche los hallaron. Surge pues la sospecha cada vez más resignada de que «quizá» la «esencia de los alemanes» es «glorificar e imitar todavía y cada vez con mayor ignorancia lo "extraño"». «Quizá» este reniego de la «esencia» «llegue a través del "americanismo", que ellos ejercitan cada vez más a fondo, y del "romanismo", practicado de manera todavía "más incansable"». En tal caso Alemania no puede ser el «pueblo» que «prepare al ŝer el lugar de su verdad».[14] Dicho de otro modo, «liberación» es para Heidegger «fundación en la esencia no realzada, que recibe su instrucción de la cercanía autóctona respecto del origen». Pero la «apariencia de liberación» es la «conducción a lo extraño sin raíces, que no es capaz de otorgar ninguna disposición».[15] La «eliminación de la dimensión de la raza en los pueblos», como la «alienación de sí mismos», es la entrega a lo «extraño sin raíz». El precio que ellos pagan por esta «alienación de sí mismos» es una libertad aparente.

Según esto, hay en Heidegger dos modalidades de lo extraño. En primer lugar, para dar fuerza de persuasión filosófica a la diferencia de ambos, hubo que distinguir lo ontológicamente extraño de algo extraño en el plano óntico. Y así tenemos el ser mismo como lo extraño por propia naturaleza, y una modalidad de extrañeza en el ente que, entre otras cosas, puede presentarse también como lo extraño en la vertiente

étnica. De todos modos, no ha de sobrevalorarse la fuerza persuasiva de esta distinción, pues Heidegger atribuye de doble manera a los griegos y a los alemanes lo extraño como el ser mismo.

En primer lugar, el «origen» por antonomasia se concede a lo «autóctono», aunque —o quizá precisamente *porque*— esto, según Heidegger, es «el asalto de la plenitud de lo puramente extraño». Pero el «origen» es propio tan solo de los griegos y de los alemanes, por cuanto estos deciden sobre el «primer comienzo» y sobre «el otro comienzo». Eso a su vez es esencial para la segunda manera de la extrañeza del ser. Pues para los alemanes hay una extrañeza señalada, a saber, la de los griegos. Heidegger interpreta esta extrañeza en sus lecciones sobre Hölderlin.[16] Ella pertenece a lo narrativo del encuentro entre griegos y alemanes, un encuentro en el que estos «aprenden lo propio» en la penetración de lo otro en cada caso, de lo extraño en cada caso. Con la fijación narrativa de lo extraño, esto recibe la signatura del «comienzo» y se transforma así en lo propio.

Pero la pregunta es: ¿cómo ha de ser propia del ser mismo, del otro por completo respecto del ente, una signatura que permite precisamente a los alemanes (y a los griegos) «prepararle un lugar»? Sin duda puede afirmarse que el pensar del ser mismo tiene un origen griego. Pero nada da pie para suponer que el ser mismo ha de conservar este origen, pues él no exhibe nada —ni siquiera un lenguaje— por lo que se hiciera posible la «radicación» en una constelación histórica de dos pueblos.

Con ello no pretendemos negar en modo alguno que la filosofía, y con ella el pensamiento del ser, tiene una historia.

Tampoco puede negarse que la recepción alemana de «Grecia» desde Winckelmann y sus escritos constituye una peculiaridad europea. Sin ella no podrían entenderse los proyectos culturales de Goethe o Wagner (dos nombres ante los cuales Heidegger mantuvo una postura negativa durante mucho tiempo). Por tanto, Heidegger, con su narrativa de la importancia de la relación entre alemanes y griegos para la historia del ser, pertenece a una serie de grandes pensadores, poetas y compositores. Pero esto nada cambia en el hecho de que el pensamiento referido al ser mismo prohíbe adjudicarle atributos históricos (bien se entienda la historia como acontecimiento, o bien como narración) y reservarlo así para narrativas específicas.[17]

En efecto, no hay duda de que el ser mismo es «puramente extraño» por razón de su propia negatividad. En el ser mismo no hay nada que nos pueda ser conocido a manera de un ente. Según esto, el destinatario de ese «puramente extraño» no puede ser en exclusiva ni un alemán, ni un francés, ni un ruso, ni un chino. El destinatario, según su posibilidad, es cualquiera. ¿Y qué es lo extraño sin raíces? Heidegger lo determina con frecuencia como «americanismo», más raramente como «romanismo», aunque, a juzgar por ciertas manifestaciones en los *Cuadernos negros*, tampoco los «franceses» son capaces de corresponder al origen. Es indiferente que Heidegger, usando un tono en verdad toscamente conservador, con «americanismo» se refiera a lo americano como el principio europeo en su núcleo de la cultura nihilista de las masas, o que vea en él la continuación y la forma auténtica del «judaísmo mundial»; ambas posibilidades hacen referencia al «extraño sin raíces».

El supuesto «defecto hereditario de los alemanes», el correr tras lo extraño, solo puede entenderse si esto extraño recibe una forma. Para el «labriego» es el «hombre de la ciudad», que recomienda el «aparato de radio». Para el alemán puede adquirir diversas formas; una de las formas de lo extraño puede ser el «judaísmo mundial», o el «"americanismo", ejercitado *aún* más a fondo». En cuanto el «judaísmo mundial», según hemos dicho antes, «está presente en todas partes de manera imperceptible», puede presentarse como «lo extraño sin raíces» por antonomasia. Heidegger nunca pensó la posibilidad de que precisamente en la experiencia de esto extraño —en cuanto puede designarse como «extraño»— habría podido acreditarse un «propio».

Más bien, para él se hizo cada vez más claro que el «defecto hereditario» exigía sus consecuencias. Los alemanes no querían ser el «pueblo de los poetas y pensadores». No estaban dispuestos a corresponder al «primer comienzo» con «otro comienzo». Eso empujó a Heidegger cada vez más hacia el pensamiento profundo de que los alemanes no tenían nada que oponer a la técnica global. Lo «extraño sin raíces» era más poderoso, dominaba a los alemanes, ya estaba ahí, por todas partes. Todo fue atribuido a la «movilización total» (E. Jünger), o a la «producción sistematizada». La pregunta seguía siendo qué forma de vida era la que más correspondía a esto extraño. Después de 1945 la «falta de patria» se había convertido en un destino mundial.[18] ¿No era el triunfo de la técnica la última victoria del «judaísmo mundial»?

Después de la guerra Heidegger nota que una «esencia extraña» rodea y desfigura «nuestra propia esencia, que todavía no nos ha sido dada».[19] Con la ambivalencia que le es carac-

terística sigue preguntando «de dónde viene la propensión de los alemanes a ser seducidos por una esencia extraña, de dónde viene la incapacidad para la política», y «de dónde proceden la arrogancia y la escrupulosidad con las que practican también lo erróneo y desmedido», «qué procedencia tiene la falta de formas y todos los desórdenes que la acompañan». Sin embargo, la ambivalencia no está en las preguntas, está en el punto de vista según el cual hay «una esencia extraña» que ha seducido a los «alemanes». La «esencia extraña» es una dimensión de la historia del ser que puede tomar cuerpo en extraños fácticos. Con frecuencia para Heidegger los «extraños» son simplemente los judíos.

Heidegger y Husserl

La propia comprensión de las corrientes filosóficas está siempre en relación con la historia de su nacimiento. Generaciones de filósofos constituyen un diálogo sobre la base de un origen común. Esta procedencia de ningún modo tiene que ser muy armónica, basta con que sea posible unirse de cara a ella en una cierta abertura de puntos de vista discrepantes. La fenomenología, tal como en el siglo XX se desarrolló especialmente en Alemania y Francia, y a partir de allí casi en Europa entera, es más, en el mundo entero, recibió y recibe su propia comprensión de los padres fundadores Edmund Husserl y Martin Heidegger.[1]

Esta comprensión de sí misma tiene puntos de apoyo firmes. Husserl llegó en 1916 a Friburgo. El Heidegger habilitado pasó a ser su asistente. «Desde 1919, enseñando y aprendiendo él mismo», «ejercitó cerca de Husserl el ver fenomenológico»,[2] dice en una toma de posición de 1963. Heidegger aprecia especialmente la «sexta investigación lógica» y habla de Husserl como el «maestro».

Además, en 1927 había dedicado *Ser y tiempo* a «Edmund Husserl con veneración y amistad», una obra que sigue encantando a los que se dedican a la filosofía, y que Jürgen Habermas caracterizó como «la incisión sin duda más fuerte en la filosofía alemana desde Hegel».[3] Incluso cuando quedó claro que el pensamiento posterior de Heidegger en el fondo no tenía que ver nada más con Husserl, se pudo señalar la «obra principal», en la que está la dedicatoria. Esa obra habla desde un tiempo en el que nadie podía suponer que la histo-

ria alemana habría de presentar un aspecto tan doloroso también en la historia de la fundación de la fenomenología.

Como sabemos, es cierto que Husserl rechazó la obra. No es exagerado decir que él estaba sorprendido.[4] Hubo de reconocer que, aquel de quien había esperado que de hecho pudiera continuar la «fenomenología trascendental», había tomado un camino propio, a su juicio erróneo. En una carta de Husserl a Roman Ingarden dice que piensa escribir un «artículo contra Heidegger».[5] En 1934 habla del pensamiento de Heidegger como una «ontología del irracionalismo *adecuada a la época*».[6]

Por supuesto, no es ninguna pequeñez que Heidegger dedicara *Ser y tiempo* a Husserl. Sin duda Heidegger partió de que su maestro estaba en condiciones de reconocer la importancia destacada de la obra, a pesar de todas las diferencias, no solo en cuestiones particulares. Psicológicamente hay que suponer un desengaño en Heidegger que, como es obvio, nunca confesó como tal. El maestro no quería aprender. ¿Y qué es un maestro que se niega aprender? ¿Acaso no es solo el que aprende quien está en condiciones de enseñar?

En 1928 Heidegger sucedió a Husserl en la Universidad de Friburgo. El maestro había apoyado al discípulo incluso en esto. La lectura de *Ser y tiempo* se produjo más tarde. Quizá una parte de la historia alemana de la Academia presentaría otro aspecto si Husserl hubiese leído el libro justo cuando apareció. La dificultad de seguir hablando de un padre fundador de la fenomenología comienza con la sucesión de Heidegger en la cátedra de Husserl.

En la llamada *Entrevista del Spiegel* de 1966 Heidegger habla con todo acierto de «Diferencias en el contenido objeti-

vo»,[7] que se «agudizaron a principios de los años treinta». Husserl, dice, «hizo un ajuste de cuentas en público con Max Scheler y conmigo, y su claridad no dejó nada que desear». Se habló en un relato de una «especie de ambiente en el Palacio de Deportes». Es conocida la fuente de este relato.[8] No es insignificante el hecho de que después de 1945 el Palacio de Deportes de Berlín quedara marcado con la proclamación de la «guerra total» hecha por Goebbels en febrero de 1943. Heidegger lo sabía. ¿Había azuzado Husserl en público contra él?

Se ha transmitido la conferencia que Husserl dio en Frankfurt, Berlín (10 de junio de 1931) y Halle por invitación de la Kantgesellschaft. Lleva el título *Fenomenología y antropología*.[9] Lo que Husserl dice allí lo había expuesto ya con más detalles un año antes en su *Epílogo a las Ideas*.[10] En primer lugar llama la atención que no aparece el nombre de Heidegger. Husserl habla de la «situación de la filosofía alemana», con el vitalismo, que lucha en ella por el predominio, con su nueva antropología y su existencialismo.[11] Uno de los protagonistas del llamado «existencialismo» era Heidegger. Estaba claro a quién se hacía referencia.

La conferencia es comedida en el tono fundamental, pero aquí y allá abiertamente tosca. Husserl se defiende contra «reproches de "intelectualismo" o "racionalismo"»,[12] que de hecho los representantes de aquellas corrientes formularon de palabra o por escrito. Pero añade que él no puede «reconocer ninguna justificación» a las objeciones allí formuladas.[13] Por el contrario, Husserl acentúa combativo «que, por tanto, se permanece atascado en una antropología empírica o apriorística».

Según esto, es cierto que Husserl criticaba a Heidegger también en público (en cartas privadas ya lo hacía). Sin embargo, no puede afirmarse que esta crítica abandonara el plano de una disputa puramente filosófica. No hay duda de que el desengaño por el reconocimiento denegado de la figura paterna caló hondo.[14] Ahora Husserl se dirige también al público. Sin embargo, la exposición que Heidegger hizo de los hechos en la *Entrevista del Spiegel* es inadecuada.

En las *Anotaciones* V, un *Cuaderno Negro* de finales de los años cuarenta, Heidegger anticipa la propia defensa de la *Entrevista del Spiegel*. Dice que en las mencionadas conferencias de Husserl se puede hablar más bien de proclamaciones;[15] y, en concreto, que Husserl tachó el pensamiento de Heidegger de «ajeno a la filosofía», y este remite al Epílogo de *Ideas* I. Él, en cambio, no «entró en lides» contra Husserl.[16] Tampoco como rector «emprendió nunca algo contra él». Es mentira, añade, que «lo echara de la universidad y le prohibiera el uso de la biblioteca». Y sus «obras nunca fueron alejadas de la biblioteca del seminario, tal como estaba mandado cuando se trataba de autores judíos».

Acentúa una vez más que fue una «necesidad dolorosa» «dejar de lado» a Husserl. Quien habla de «traición detestable» no sabe que en él habla «solamente la venganza» e ignora «lo que pronto sucedió», a saber, «que mi propio camino de pensamiento fue interpretado como despojo, que se buscó refugio en la propaganda cuando mi camino no podía detenerse de otro modo». Lo primero es cierto, lo segundo no.[17]

Ser y tiempo, dice, sigue siendo el «testimonio más digno»[18] de lo que «agradezco a Husserl», «de que yo aprendí de él y di testimonio de su camino por el hecho de que no se-

guí siendo su prosélito, cosa que nunca fui». Y precisamente eso iba «contra el reglamento interno de la casa mucho antes de que se hablara de nacionalsocialismo y de persecución de los judíos».[19] Está más que claro que la ruptura decisiva para Heidegger está en la incapacidad de Husserl para conceder al discípulo su propia independencia filosófica. Esta ruptura tuvo lugar antes de que se hablara de «nacionalsocialismo y persecución de los judíos».

Con ello dejamos el ámbito de las dificultades inherentes a una relación entre maestro y discípulo. El potencial de problemas en la relación entre Heidegger y Husserl parece ir más allá de las cuestiones relativas al contacto del maestro con el discípulo. Se sabe que a finales de los años veinte fuerzas que no procedían ni de una concurrencia filosófica ni de motivos psicológicos comenzaron a destruir la relación. Se decía que Heidegger se dio a conocer más y más como antisemita. Al respecto, habría que abstenerse de atribuir su relación con Husserl a un resentimiento antisemita meramente privado y dar prioridad a la disputa filosófica.[20] En realidad hemos de preguntarnos si el rechazo filosófico de la fenomenología de Husserl por parte de Heidegger está contaminado de un antisemitismo basado en la historia del ser.

En *Reflexiones* XII, de 1939 (Husserl había muerto un año antes), Heidegger habla de la «vacía racionalidad y capacidad de cálculo»[21] en el judaísmo. Corresponde a esa acuñación del espíritu que, «cuanto más originarias e iniciales sean las futuras decisiones y preguntas, tanto más inaccesibles permanecerán ellas a esta "raza"». Así, el pensamiento de Husserl nunca alcanza «los ámbitos de decisiones esenciales». El «ataque» de Heidegger no se dirige contra Husserl «solamente» y

«en general no es esencial», el «ataque» se dirige ante todo «contra el descuido de la pregunta del ser, es decir, contra «la esencia de la metafísica como tal».

El pensamiento de Husserl está fuera de las «decisiones esenciales» porque permanece anclado en lo abstracto y calculador, en el tipo de espíritu de «esta "raza"» de los judíos. Ahora bien, esto mismo es una constatación abstracta, que Heidegger habría de cimentar mediante una crítica concreta a la incapacidad de Husserl para decisiones referentes a la historia del ser. Por tanto, hay que preguntar si él ha llevado a cabo esa crítica en otro lugar. Y hemos de advertir que la suposición presupuesta del carácter «calculador» de la «raza» judía, el cual está acuñado por la historia del ser, obviamente de antemano dejaría sin sentido la crítica.

En las mencionadas *Anotaciones* V (de finales de los años cuarenta), Heidegger perfila una crítica filosófica a Husserl. Pregunta si quien «en el pensamiento» expresa «el principio "a las cosas mismas" se ha acreditado ya como experto en ellas».[22] La pregunta es negada, pues él «en la cosa del pensamiento se ha equivocado de lo lindo y, en medio de tal equivocación, pudo actuar contra su propio principio, incapaz además de sacrificar el principio a la cosa». El punto de arranque de la fenomenología de Heidegger, a saber, «aquello que se muestra desde sí mismo (¿qué es?)», no solo es «otra formulación del principio de la descripción adecuada a la cosa», sino que además aquí se muestra «ya el giro del pensamiento a la ᾽Αλήθεια como rasgo esencial del ser mismo». Y concluye: «Husserl, además de no saber nada de todo esto, se cierra contra ello».

Es cierto que esta anotación se encuentra en un contexto en el que no se habla para nada del judaísmo. Sin duda puede entenderse como una crítica puramente filosófica. No obstante, puesto que esta crítica toca la incapacidad y falta de voluntad de Husserl para pensar con base en la historia del ser, no puede ignorarse la anterior observación de Heidegger sobre «la racionalidad» vacía y el «rasgo calculador» en el judaísmo. Más bien, eso es preceptivo para la interpretación.

Debe añadirse que no está clara la dimensión auténtica de la crítica. Es cierto que en *Ser y tiempo* Heidegger ya habla de la ἀλήθεια,[23] pero de ningún modo se refiere allí a la Ἀλήθεια. Husserl, por la lectura de *Ser y tiempo*, ¿pudo recibir ya la posibilidad de pensar «la experiencia de la Ἀλήθεια desde la experiencia del olvido del ser»? No hay duda de que no. La crítica de Heidegger tampoco está dispuesta tan filosóficamente. El pensamiento de Husserl como tal permaneció fuera de la «experiencia de la Ἀλήθεια». Permaneció anclado en la metafísica, sin acceso al «giro del pensamiento hacia la Ἀλήθεια como rasgo esencial del ser», giro basado en la historia de este. Husserl no había entendido las «decisiones futuras» porque se cerró a la historia del ser.

En el «Informe sobre el resultado de las negociaciones en la Comisión Depuradora del 11 y 13 de diciembre de 1945»[24] de la Universidad de Friburgo, en el que, terminada la guerra, se trataba de alejar a Heidegger de la actividad docente, hay una sección sobre su «comportamiento con los judíos». La pregunta de si en la «desavenencia de Heidegger con su maestro Husserl» tuvo algo que ver la «procedencia judía» de este, fue rechazada con las explicaciones de Heidegger que ya conocemos. La comisión aceptó que el distancia-

miento se debió más bien a «diferencias de opinión filosófica», las cuales fueron expuestas en público por Husserl en «1930 o 1931». Luego el informe dice:

> Según el testimonio del señor Eucken, Husserl estaba persuadido de que Heidegger se alejó de él por razón de antisemitismo. Pero el señor Eucken no se manifestó con mayores detalles al respecto, esgrimiendo que, si añadiera algo, esto podría no corresponder al sentir de Husserl.[25]

Por supuesto, hacía siete años que Husserl había muerto. Lo que en 1945 correspondía al «sentir de Husserl» quizá ya no revestía gran importancia. Y, sin embargo, podemos preguntar si Husserl había calificado en privado la crítica filosófica de Heidegger a él como motivada por el antisemitismo.

Husserl se manifestó sobre el antisemitismo de Heidegger no ante Eucken, pero sí ante su antiguo alumno Dietrich Mahnke en una carta de mayo de 1933. Husserl describe en ella sus experiencias decepcionantes después de 1933 en general y con su anterior discípulo en particular. Él habla con sarcasmo del «bello final de esta supuesta amistad filosófica entra almas». Husserl ve este final tanto en la entrada pública, «completamente teatral», de Heidegger en el partido nacionalsocialista, como en el «antisemitismo, que se expresó cada vez con más fuerza en los últimos años, también frente al grupo de entusiastas discípulos judíos y en la facultad».[26] Y a tenor de lo dicho es posible e incluso probable que Husserl hablara con Eucken en este sentido sobre Heidegger.

Es conocido desde hace tiempo que ya en 1916, en un texto epistolar, Heidegger se refirió a una «judaización de nuestra cultura y nuestras universidades»,[27] por más que mu-

chos, incluso judíos, emitían también ese juicio. Pero hemos de preguntar de manera retrospectiva si el posterior antisemitismo de Heidegger, basado en la historia del ser, arroja una luz nueva sobre este resentimiento, que quizá era tan solo privado. Más tarde, precisamente él mismo ¿no acentuó una y otra vez la motivación —aunque fuera errónea— fundada en la historia del ser para su política universitaria?

En este contexto adquiere otra significación aquel episodio, que aparece en dicho «Informe» de la Universidad de Friburgo, donde se atribuye a Heidegger la afirmación de que «él ha llegado a una facultad libre de judíos y no desea que sea contratado allí un judío».[28] Parece que en la época del Rectorado defendió un antisemitismo basado en la historia del ser. Y no carece de probabilidad que sacrificara también la relación con Husserl a este antisemitismo.

La observación donde Husserl dice que se le hizo el reproche de «intelectualismo» o «racionalismo», y la estigmatización del pensamiento de Heidegger como una «ontología del irracionalismo adecuada a la época», presentan otro cariz desde el trasfondo del antisemitismo de Heidegger basado en la historia del ser. Sin duda, para juzgar ideas antisemitas como «irracionales», no necesitamos ninguna transformación filosófica de estas ideas en relaciones de historia del ser. Pero en el análisis de la relación entre Heidegger y Husserl no carece de importancia que la aversión filosófica de Heidegger frente a la fenomenología de Husserl posiblemente contuvo desde el principio momentos antisemitas.

Queda la pregunta: ¿Quién y cuándo habló de «persecución de los judíos»? En cualquier caso Heidegger nunca habla de esto. Ahora bien, cuando él recuerda su ruptura con Hus-

serl aparece de modo incidental esta expresión. ¿Por qué acentúa Heidegger que la ruptura tuvo lugar mucho antes de que se «hablara» de «nacionalsocialismo y persecución de los judíos»? ¿Piensa Heidegger en la época de posguerra, cuando pudo hablarse con libertad de «persecución de los judíos», sin que esa libertad se aprovechara para ello? ¿O piensa Heidegger en los años treinta? ¿Piensa en la propaganda antisemita? ¿Se habló en ella de la «persecución de los judíos»? ¿Piensa Heidegger en conversaciones clandestinas, en encuentros donde se expresó la repugnancia frente a rumores de los campos de concentración? ¿Pueden estos rumores tener alguna conexión con Husserl? ¿Cuándo se enteró Heidegger de la «persecución de los judíos»?

Obra y vida

No pocas veces la investigación sobre Heidegger es sometida a la máxima de separar el pensamiento y la obra del filósofo. Y así Walter Biemel, en su influyente monografía sobre Heidegger de 1973, dice: «Aquí [en el caso de Martin Heidegger] no experimentamos algo acerca de la vida a través de la obra, sino que su obra es su vida».[1] Según esto, encontrar un acceso a esta vida significa «introducirse en su producción, intentar comprender cuál es el pensamiento director de esa producción». Biemel afirma una unidad de obra y vida, en la que la obra es el centro en torno al cual se desarrolla la vida.

Esa interpretación de la relación entre vida y obra tiene su justificación. Y en conjunto es acertada por lo que se refiera a la obra y la vida de Heidegger; en efecto, para él la obra, el legado, fue y siguió siendo el centro de irradiación. Pero Biemel parece sacar de ahí la conclusión de que la vida, su narración, la biografía, carece de importancia. Eso no implica el pensamiento de que la vida se desarrolle en torno a su centro, en torno a su obra. Si se desarrollara en torno a ella, habría que encontrar en esta vida la huella de la obra.

En un primer esbozo leemos que «el punto de partida de la filosofía es la vida fáctica como un hecho».[2] Eso presenta otro cariz. En este aspecto la vida fáctica parece ser en cada caso mi «propio mundo»,[3] el «ritmo personal de mi vida», una condición del pensamiento. Eso sería demasiado rígido. De ahí que en otro lugar diga Heidegger que la filosofía ciertamente brota de la «experiencia fáctica de la vida», pero que «luego» «en la experiencia fáctica de la vida vuelve a saltar a esta».[4] Filosofía y vida son una simbiosis rítmica.

Según esto, la filosofía no es una ciencia acerca de la cual deba decirse no solo que se aleja de la vida fáctica, sino que además tiene que alejarse necesariamente de ella. El juicio científico puede referirse solo y en exclusiva a lo que se muestra en el objeto científico. En todo caso, la vida del científico se comporta con tal fenómeno en cuanto, por lo general, este no se muestra como un fenómeno de la vida fáctica (por ejemplo, las partículas elementales). En cambio, la vida del filósofo está entrelazada con su objeto o no objeto.

Por eso corresponde a la vida y al pensamiento de Heidegger considerar la vida «en la choza» como un acto filosófico, unir su compromiso político con su pensamiento, así como entender en el contexto de su obra la necesidad, confesada por su esposa, de experimentar «el aletazo de aquel dios [Eros]».[5] Él, el pensador, era el que exigía a la vida todo lo que la vida daba. Pero ¿cómo se comporta el antisemitismo fundado en la historia del ser con el lema de las reflexiones comentadas? ¿Era Heidegger realmente un antisemita?

Heidegger cultivó un contacto amistoso, cortés, e incluso íntimo con judíos. ¿Cómo habría podido ser de otra manera? Husserl era su maestro, del que se alejó cada vez más por razones filosóficas; a Jonas Cohn, un colega judío, primero lo apoyó como rector, para pensionarlo luego en el marco de la «Ley de renovación del funcionariado» en julio de 1933;[6] tenía una alta valoración de su asistente Werner Brock, al que en 1933 ayudó a obtener una beca para Cambridge, pero luego opinó que no podía «trabajar en el seminario», pues al «judío» le faltaba algo;[7] y no olvidemos a Hannah Arendt, ni a Elisabeth Blochmann, con las que permaneció en contacto hasta su muerte; a finales de los años cincuenta se encuentra

con Mascha Kaléko y, según parece, la venera de inmediato;[8] recordemos también a Paul Celan, cuya poesía tenía en especial aprecio, etcétera. Con todos estos judíos y judías se encontró Heidegger de diversas maneras y con la mayor naturalidad, y ninguna de estas relaciones fue interrumpida por razones antisemitas. Al contrario, algunas sobrevivieron incluso después del Holocausto, o fueron reanudadas, en el caso de Celan, dolorosamente.

Si es acertada la interpretación presentada en las páginas precedentes, de estos y otros hechos solo puede seguirse que, por una parte, Heidegger como filósofo formuló pensamientos antisemitas, y que, por otra, vivió con judíos a veces en medio de gran concordia. Esta tensión corresponde a una observación conocida en la investigación del antisemitismo.

Hannah Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo,* habla de los «judíos de excepción».[9] La «sociedad» de Europa occidental, dice, «nunca abrió las puertas del salón a judíos, siempre las abrió tan solo a excepciones del pueblo judío, a judíos de excepción». Con ello los «judíos de excepción» han estado expuestos a una «ambigüedad por principio». Se les exigió «ser judíos, pero no *como* los judíos». Por tanto, no habían de ser como los «mortales comunes», sino como «algo inusual».

Según Arendt, eso siguió siendo así en tiempos de la persecución nacionalsocialista. En su libro sobre Eichmann escribe con agudeza: se dice que «Hitler mismo conoció 340 judíos "de primera", a los que o bien les dio el nombramiento de alemanes, o bien los dotó con el privilegio de medio judíos».[10] Cree además que Reinhard Heydrich, el organizador del holocausto, fue «medio judío». Se ha demostrado que esto es falso. En cualquier caso, Heydrich hubo de ocuparse de estos

rumores durante su vida. Hubo además otros ejemplos famosos de «judíos de excepción», como el episodio de la biografía de Richard Wagner, empeñado en que Hermann Levi dirigiera la primera representación de *Parsifal* en la fiesta de inauguración del teatro en Bayreuth.

Comoquiera que fueran esas relaciones en particular, ni se excluyó ni se excluye tener una actitud antisemita y, a la vez, mantener un trato cordial y cuidadoso con judíos. Por el contrario, la excepción parece confirmar la regla. ¿Puede decirse esto también de Heidegger? En cualquier caso se encuentran en él por lo menos dos formulaciones que, según parece, permiten inferir que en lo que tiene que ver con los judíos hizo excepciones. Una se refiere a su relación con Hannah Arendt, tema que trataré en un capítulo posterior. La otra concierne a Gotthold Ephraim Lessing, al que da el calificativo de «pensador alemán»,[11] y con ello de manera indirecta lo marca como un no alemán.

Sobre todo en lo tocante al antisemitismo basado en la historia del ser hemos de preguntar: ¿no resulta difícil imaginarse que aquello contra lo que se dirige se encarne en determinadas personas? Este antisemitismo incluye precisamente que él no se muestra, que se esconde. ¿Qué aspecto habría tenido si hubiese aparecido? Toda «imagen» posible pasa de largo ante el antisemitismo anclado en la historia del ser, no puede ser adecuada a él. ¿Hay un antisemitismo sin la «imagen» concreta de los hostilizados judíos? En Heidegger parece haberlo.

Por eso podemos partir de que Heidegger en el contacto concreto con los judíos nunca tenía que hacer «excepciones». Estaba claro para él que el «judaísmo mundial» no tenía nin-

gún rostro. Ciertamente había «emigrados dejados fuera». Pero su función era solamente «aguijonear al judaísmo mundial», tal como se expresa Heidegger. Ahora bien, eso permanecía «imperceptible por doquier», es decir, invisible. Aquí puede haber también una razón de por qué Heidegger reservó para los *Cuadernos negros* los pasajes antisemitas. En definitiva, el antisemitismo inherente a la historia del ser no podía armonizarse con las representaciones antisemitas existentes, fundadas en la teoría de las razas, que Heidegger rechazaba, aunque sin renunciar al concepto de raza en general.

La obra es el centro de la vida. Todos los caminos de la vida irradian desde allí y apuntan de nuevo hacia allí. Eso sigue siendo así también en los *Cuadernos negros*. Sin duda Heidegger no encontró ninguna contradicción importante entre las manifestaciones escritas sobre los judíos y la vida con ellos. El «judaísmo mundial» era «imperceptible por doquier». Sin embargo, como en todo lo que un filósofo piensa, su obra se pone bajo una luz más intensa si se toma en consideración la vida determinada por la obra. Tenemos una prueba de esto en el reencuentro de Heidegger con Hannah Arendt después del holocausto.

Aniquilación y propia aniquilación

La topografía narrativa de la historia del ser queda plasmada en los *Cuadernos negros* con nombres y conceptos que configuran el escenario de la Segunda Guerra Mundial, para elaborarla desde la perspectiva de la historia del ser. Al lado de los «alemanes», estos representantes del otro «comienzo», se pone «Rusia». Igual que los «alemanes» se distinguen del «nacionalsocialismo» desde la perspectiva de la historia del ser, también se establece una distinción entre los «rusos» y el «bolchevismo». Y luego aparece cada vez con más claridad el poder del «americanismo», la herencia de «Inglaterra» en el plano de la historia del ser. También aparece «Francia», la nación de Descartes, la nación de París, por la que Heidegger comienza a interesarse cada vez más a finales de los años cuarenta. El «cristianismo» queda marcado como un impedimento para el «comienzo». Es mencionado incluso lo «asiático», en tono neutral, junto a lo «chinesco», una difamación entonces en uso, que vio en China el país de la explotación masiva. Y, por supuesto, se menciona el «judaísmo», el «judaísmo mundial», o también la «judería».

Esta topografía es puesta en un orden específico, por no decir en un determinado orden de lucha (τάξισ): en un lado, los agentes de la «producción sistematizada», a saber, «Inglaterra», «el americanismo», «el bolchevismo», o, a la luz de la historia del ser, «el comunismo» y «el judaísmo» (también «el cristianismo»); en el otro lado, los lugares del comienzo: «Grecia», «Alemania» y «Rusia».

La topografía se halla bajo una doble determinación. Por una parte, podemos ver en ella el transcurso de los frentes de

la guerra. En las *Reflexiones,* que surgen entre 1938 y 1941, Heidegger persigue con atención los acontecimientos bélicos. Se interesa por los «datos históricos».[1] Por otra parte, se muestra como una escenificación del drama de la historia del ser. Los transcursos de los frentes quedan insertos en un hilo narrativo donde el «comienzo» y el «final» constituyen dos elementos formales esenciales. El «comienzo» es atribuido al «alemán» «pensar y poetizar», recurriendo siempre a los «griegos» presocráticos, y el «final» se adjudica a los poderes de la «producción sistematizada». Según esto, la doble determinación de la topografía sigue la distinción entre ciencia histórica e historia del ser, que Heidegger acentúa con fuerza.

La doble determinación de la guerra oscila siempre entre la consideración histórica y la interpretación desde la perspectiva de la historia del ser, no solo en las *Reflexiones,* sino también en las *Anotaciones,* que comienzan en 1942. En el plano histórico, en la relación entre «comienzo» y «final», se trata de «decisiones», de una «destrucción», de una «devastación, cuyo dominio a través de catástrofes bélicas o guerras catastróficas ya no puede pararse», aunque «sí puede atestiguarse».[2] Por tanto, la guerra histórica es un «testimonio» de la historia del ser. Pero en ella misma ya no es cuestión de quién vence o sucumbe militarmente. Más bien, la guerra «atestigua» una «decisión», en la que «todos» se convierten en «esclavos de la historia del ŝer».[3]

La significación de la guerra a la luz de la historia del ser está en «purificar el ser de su más profunda desfiguración por causa del predominio del ente».[4] Eso es para Heidegger la «suprema consumación de la técnica». La «consumación» del «estadio supremo de la técnica se consigue cuando ella, como

fuerza devoradora, no tiene otra cosa a consumir que a ella misma».[5] Y pregunta: ¿en qué forma se realiza esta destrucción propia? La «purificación del ser» es «la propia aniquilación» de la técnica que acontece en la guerra. Lo mismo que Heráclito, piensa en un fuego del mundo,[6] que ha de liberarlo del «predominio del ente». La historia desemboca en una *reducción apocalíptica*. ¿Hay todavía un «comienzo», o bien ya solo queda el «final»?

La reducción apocalíptica de la historia es otro aspecto narrativo que está implantado en la ya existente topografía narrativa de la historia del ser. Probablemente Heidegger pensó en la «propia aniquilación» de la «producción sistematizada» por primera vez en el momento en que la guerra tomaba un carácter total. Ahora la topografía tiene que poblarse con protagonistas. El frente queda inserto en la «propia aniquilación». Asume su función el «judaísmo mundial», lo mismo que el «americanismo» y el «nacionalsocialismo».

Esta función tiene muchos significados. Para entender tal pluralidad semántica, en la «decisión» entre «comienzo y final» hay que diferenciar diversas figuras del «desenlace»: «destrucción», el «sucumbir», la «devastación», la «aniquilación» y la «propia aniquilación». En las diferencias entre «aniquilación», «destrucción» y «aniquilación propia» es un factor esencial la función apocalíptico-reductiva del «judaísmo mundial». Quizá el judaísmo no es otra cosa que la reducción apocalíptica misma.

Heidegger habla de la «aniquilación» en el texto esotérico de la lección *Sobre la esencia de la verdad*, del semestre del invierno de 1933-1934. Él interpreta el famoso fragmento 53 de Heráclito, según el cual πόλεμος es el padre y el rey de todas

las cosas, a unos los hace dioses, a los otros hombres; a unos esclavos, a los otros libres. En esa época Heidegger interpreta con frecuencia esta sentencia.

El πόλεμος es entendido como un «estar contra el enemigo».[7] El enemigo es «aquel y todo aquel del que sale una amenaza esencial del pueblo y de sus individuos». El «enemigo» no necesita ser el «exterior», es decir, no hace falta que se muestre en forma de una nación enemiga. Más bien, puede parecer «como si no hubiera allí ningún enemigo». Entonces es «una exigencia fundamental encontrar al enemigo, sacarlo a la luz o incluso crearlo por primera vez». Según esto, es indiferente si el «enemigo» existe realmente o no. El «Dasein» necesita un «enemigo».

El «enemigo» ha podido «incrustarse en la raíz más íntima del Dasein de un pueblo y oponerse a su propia esencia y actuar en contra de ella». Por tanto, el «enemigo» es un «enemigo» de la «esencia». Por eso la «lucha» se hace «tanto más aguda, dura y difícil». Pues «con frecuencia es mucho más difícil espiar al enemigo como tal, hacer que se desarrolle» «y entonces emprender el ataque a largo plazo con el fin de la aniquilación total».[8] Así pues, al «enemigo» de la «esencia» se le sale al paso con la «aniquilación completa». El discurso, que no tiene nada que ver con la sentencia de Heráclito, sin duda es brutal. Posiblemente Heidegger quiere congraciarse con quienes ahora, en su momento, ostentan el poder. En efecto, la semántica de esta formulación es actual. ¿No es el «parásito» que se ha establecido «en las raíces más íntimas de la existencia de un pueblo»? Por tanto, ¿no es necesario designar al «enemigo» con mayor precisión?

Heidegger calla. Pero en un pasaje posterior dice: «Por tanto, el marxismo solo puede liquidarse definitivamente si antes nos confrontamos con la doctrina de las ideas y su historia de dos mil años».[9] El considerado como «enemigo» de la «esencia» es el marxismo. En la conciencia de los años treinta Marx es el «judío Marx».[10] Sin duda el «marxismo» se presenta como figura de la metafísica, es decir, de la historia del ser. La «doctrina de las ideas» en Platón es presentada como presupuesto del «marxismo».

Tácitamente el «marxismo», es decir, el «judaísmo», es expuesto a la «aniquilación completa». Pero el «enemigo» de la «esencia» ha de ser activo él mismo. Tiene que atacar. Exige eso el πόλεμος, tal como Heidegger lo piensa. En la época de la guerra, él cambió lo narrativo de la historia del ser. Los sucesos históricos exigían una reelaboración constante del pensamiento relativo a la historia del ser. Los judíos ya no son simplemente el «enemigo» de la «existencia de un pueblo», sino que asumen una función «polémica» en el «occidente cristiano» en general:

> En el espacio temporal del occidente cristiano, es decir, de la metafísica, la judería es el principio de la destrucción. Es lo destructivo en la inversión de la consumación de la metafísica, es decir, de la metafísica de Hegel por parte de Marx. El espíritu y la cultura se convierten en superestructura de la «vida», es decir, de la economía, es decir, de la organización —o sea, de lo biológico—, es decir, del «pueblo».[11]

La «judería» destruye la estructura metafísica del «occidente cristiano», mientras esta estructura se consuma en la

filosofía de Hegel. Marx, que pretendió haber puesto a Hegel de pies a cabeza, pone los carriles que conducen directamente a la «producción sistematizada», y eso significa ahora al «Tercer Reich». Pues la secuencia de «superestructura de la "vida" —es decir, de la organización —es decir, de lo biológico —es decir, del "pueblo"», conduce al punto: Marx, el judío destructor, es quien prepara el nacionalsocialismo.

(Hitler, cuyo antisemitismo es brutalmente biologista, habla en *Mi lucha* del «principio destructivo de los judíos»,[12] haciendo referencia a Theodor Mommsen, que usó la fórmula tristemente célebre según la cual el judío es «el fermento activo del cosmopolitismo y de la descomposición nacional».[13] Y, sin duda, «el judío» es para Hitler también «el marxista».)

El «principio de la destrucción» es el mismo que el «cometido» del «desarraigo del ente respecto del ser»[14] como « "tarea" de la historia del mundo» atribuida por Heidegger en 1940 al «judaísmo mundial». La «judería» destruye el orden de la diferencia entre ente y ser. Marx, que en su tesis doctoral se ocupó de Demócrito y Epicuro, con la fundamentación materialista de su pensamiento es identificado como judío.[15]

[Digresión: Emmanuel Levinas, en su artículo publicado en 1961 con el título *Heidegger, Gagarin y nosotros,* intenta interpretar la diferencia más importante entre el judaísmo, Heidegger y los heideggerianos, que son mencionados explícitamente. En lo esencial se trata allí del orden topográfico del mundo, acentuado por Heidegger, y la destrucción de este orden en la técnica afirmada por el judaísmo.

El «estar implantado en un paisaje, la unión con el lugar», es la «escisión de la humanidad en autóctonos y extraños».

Desde esta perspectiva «la técnica es menos peligrosa que los espíritus del *lugar*». Ella vence «el privilegio de esta radicación y del exilio», que apela a eso. La «técnica» nos arranca «de este mundo heideggeriano y de la superstición del lugar». [16]

En cambio, Gagarin nos ha mostrado cómo podemos abandonar el lugar. Y así leemos: «Durante una hora ha existido un hombre fuera de todo horizonte; a su alrededor todo era cielo o, más exactamente, todo era espacio geométrico. Existía un hombre en lo absoluto del espacio homogéneo».[17] En 1961 Yuri Gagarin había orbitado la tierra durante 106 minutos en la cápsula espacial *Vostok 1*. Pero lo decisivo es que Levinas reivindica el «judaísmo» para la idea de sustituir el «lugar» por el espacio homogéneo. Él no «sublimó la idolatría, ha fomentado su destrucción». «Lo mismo que la técnica ha desmitizado el universo». Con su «universalidad abstracta» hiere «fantasías y pasiones». Pero ha «descubierto al hombre en la desnudez de su rostro».[18]

Levinas también habla de una «destrucción». Desde el punto de vista de Heidegger se trata de la «destrucción» que parte del universalismo, de la destrucción de la «producción sistematizada», que todavía no es ninguna «aniquilación». Es en cierto modo terrible ver en qué medida Levinas afirma la reducción apocalíptica de la historia del ser. Él es el que, procediendo de la otra parte, inserta en la reducción apocalíptica la disputa del judaísmo «universalista» con Heidegger.

Heidegger pone todo esto en la cuenta de la historia de la metafísica. En cierta ocasión a principio de los años cuarenta anota lo siguiente sobre el platonismo:

> El establecimiento del ἀγαθόν como τελευταία ἰδέα sobre la ἀλήθεια y del ἀληθές como γιγωκόμενον es el primer paso, es decir, el paso con más amplias consecuencias, para la producción en serie de aviones de guerra teledirigidos y para la invención de las noticias radiotécnicas, con cuya ayuda estos se emplean al servicio de la mecanización incondicional de la órbita terrestre y del hombre prediseñada por aquel paso.[19]

Heidegger aplica su interpretación de la metafísica a problemas y fenómenos agudos de la actualidad. Los «aviones de guerra teledirigidos» destruyen y aniquilan ciudades.

La doctrina de las ideas de Platón, que para Heidegger va unida a una denigración de la ἀλήθεια, es el origen de toda «producción en serie». Todo lo que es producido exige un modelo, que nos lo proporciona Platón en las ideas. Ese también es el argumento por el que Heidegger concibe el «marxismo» como una especie de platonismo. El marxismo es para él una filosofía de la «producción».

Pero lo que aquí se produce en serie son tanto los «aviones de guerra teledirigidos» como las noticias radiotécnicas. Al respecto Heidegger capta con acierto que los aviones presuponen la radio. También en este sentido el platonismo es el «paso de mayor alcance», pues este, en el sentido de la técnica, lleva a los aviones de guerra teledirigidos hasta muy adentro de los territorios enemigos.

¿Es una casualidad que Levinas hable de *Vostok I,* la cápsula de Gagarin, y Heidegger de «aviones de guerra teledirigidos»? Según Heidegger, ambas cosas sirven a la «destrucción», ambas han abandonado la tierra y se mueven en el espacio universal. Se insinúa que para Heidegger entre la idea

platónica y el judaísmo hay una conexión. Por lo demás, Agustín, en el libro octavo de la *Ciudad de Dios*, se pregunta si Platón habría podido conocer a los profetas y, entre ellos, sobre todo a Jeremías. Llega a un juicio negativo, pero añade, no obstante, que *casi* querría asentir a la afirmación de que Platón hubo de conocer esos libros. El judaísmo, el platonismo y el cristianismo son tres formas de universalismo que Heidegger ataca en los *Cuadernos negros*.]

La historia del ser alcanza la consumada reducción apocalíptica allí donde ya no existe ningún enemigo que amenace «la existencia del pueblo». La historia misma tiene que realizar la «decisión». Y ahora la «aniquilación» se convertirá en la «aniquilación propia». Pero, según Heidegger, la «propia aniquilación» puede afectar a todos y a cada uno. La «producción sistematizada es total», no hace ninguna excepción. Una vez, antes de la guerra, Heidegger habla de la «propia destrucción» del «comunismo», es decir, del «comunismo» que él piensa según la «historia del ser», de tal manera que no ve ninguna diferencia entre «bolchevismo» y «comunismo», con sus respectivas promesas de mediocridad universal. Y luego, después de la guerra, habla de la «propia aniquilación» de los «alemanes», e incluso antes de acabar la guerra, de la «propia aniquilación» de lo «judío»:

> Cuando lo esencialmente «judío» en el sentido metafísico lucha contra lo judío, se ha alcanzado en la historia el punto culminante de la propia aniquilación; y esto es así en el supuesto de que lo «judío» se ha hecho en todas partes con el dominio, de tal manera que también la impugnación de lo «judío», y ella ante todo, cae bajo su señorío. [20]

La «propia aniquilación» no tiene por qué entenderse en todas partes como aniquilación física. Más bien, según Heidegger, hay también «una aniquilación propia de la humanidad»,[21] la cual consiste en que el sujeto moderno como «último hombre» (Nietzsche) pasa a la «terminación». Por otra parte, hay también una «aniquilación propia» del «adversario», para la que la «política» en su «esencia moderna» no ha de hacer otra cosa que «poner al adversario en una situación» en la que lo único posible es la «propia aniquilación».[22] En este pasaje Heidegger piensa probablemente en el «americanismo», pues en el mismo lugar dice: «Por primera vez ahora, bastante tarde y a la vez de nuevo a medias, se descubre el "americanismo" como un adversario político».

Pero nada justifica pensar que la oscilación del concepto de la «propia aniquilación» tenga como consecuencia una indiferencia de la significación. Más bien ha de tenerse en cuenta cada matiz particular de la significación. Además, hemos de tomar en consideración cuándo habla Heidegger, por ejemplo, de la «propia aniquilación» de los «judíos» y de la «propia aniquilación» de los «alemanes». En este lugar es relevante el carácter de testimonio de los *Cuadernos negros*. Lo mismo que en las lecciones, es importante ver qué cambio emprende en la dimensión narrativa de la historia del ser y cuándo lo hace.

La reducción apocalíptica se muestra como la «propia aniquilación» de la «técnica». En la topografía narrativa del pensamiento de Heidegger se muestra, en el plano de la historia del ser, una unidad de «americanismo», «Inglaterra», «bolchevismo», «comunismo», «nacionalsocialismo» y «judaísmo

mundial». Todos estos protagonistas de la historia del ser están determinados por una «dotación acentuadamente calculadora», «dotación» que Heidegger atribuye explícitamente a los judíos. Se mueven en un espacio sin mundo en «aviones de guerra teledirigidos» y cápsulas espaciales: ellos son quizá los agentes inauténticos de la «producción sistematizada».

Antes de acabar la guerra, antes del «final», la «propia aniquilación» afecta a estos agentes de la «producción sistematizada». Lo que está en juego es el «otro comienzo». La «decisión» exige que este «comienzo» se produzca sin vencedores ni vencidos, pues la diferencia entre vencedores y vencidos de nuevo recae inmediatamente en la técnica. Esta tiene que aniquilarse a sí misma arrastrando consigo a sus agentes.

Pero el final de la guerra muestra que los agentes de la «producción sistematizada» se han impuesto. Y ahora esta empuja a los «alemanes» a la «propia aniquilación». Heidegger habla de una «maquinaria de matar», que ha transformado «el país y el pueblo alemán en un único campo de concentración».[23] No se produce la «propia aniquilación» de la «producción sistematizada», eso solo puede tener la consecuencia de la «propia aniquilación» de los «alemanes».

Queda ahora la pregunta de cómo ha de entenderse la «propia aniquilación» de «lo judío» y lo «judío» (¿tuvieron en Heidegger las comillas alguna vez una significación sombría, terrible?). Sin duda «lo judío» es ahora la «producción sistematizada». En este sentido, son representantes de lo «judío»[24] los nacionalsocialistas, y con ellos los americanos, los ingleses y los bolcheviques todos juntos. Lo que se dirige contra esto cae bajo su «dominio», piensa según sus reglas. Pero lo «judío» es el carácter de los judíos fácticos; ¿qué otra

cosa podría ser? La «propia destrucción» de la «producción sistematizada» sucede en forma de aniquilación de lo «judío» por «lo judío». ¿Es Auschwitz la «propia aniquilación» del judaísmo? El pensamiento aniquila una vez más a los aniquilados.

Después del holocausto

No conocemos ninguna manifestación de Heidegger en la que se haga referencia al holocausto. Dos alusiones en las «Conferencias de Bremen», en las que Heidegger, igual que Hannah Arendt en la misma época, habla de una «fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio»,[1] no pueden tomarse como manifestaciones sobre el holocausto. Una exteriorización sobre este tema no tendría que ser ninguna «disculpa», pero sí quizá un intento de ver un fracaso del pensamiento en lo acontecido, o bien una expresión de valor para mostrar la aflicción.

Pero sabemos lo difícil que resultaba hablar de esa manera sobre el holocausto. Una discusión pública y amplia sobre el tema se desató en Alemania por primera vez en 1978, motivada por la película estadounidense titulada *Holocausto*; la problemática película, en cuatro partes, cuenta la historia de la familia Weiss. Poetas y pensadores ya habían escrito sobre esto: claramente Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, y también Paul Celan en la *Fuga de la muerte*. Incluso Ernst Jünger en *La paz*, en este llamamiento de finales de la Segunda Guerra Mundial,[2] habla de las «cavernas de la muerte», que quedan «por largo tiempo en la memoria de los hombres». Ellas son «el auténtico signo conminatorio de esta guerra». Pero la conversación, el sobrio reconocimiento de lo acontecido, sin duda era dolorosa, y por eso resultaba difícil.

Para Heidegger revestía especial importancia el reencuentro con Hannah Arendt, la muy dotada discípula de años anteriores, la amada. En una carta de principios de 1933 le había comunicado: «Por lo demás soy hoy en día tan antisemita

en cuestiones universitarias como lo era hace diez años y en Marburgo, donde incluso conté para este antisemitismo con el apoyo de Jacobsthal y Friedländer».[3] Esa observación es ambivalente, pues Heidegger añade: «Y menos aún puede afectar a la relación contigo». Heidegger formula la «excepción». Pero Arendt nunca dejó entrever que en la relación con su maestro se hubiese sentido como «judía de excepción». Prescindiendo de su reserva académica frente a los judíos, Heidegger se comportó con ellos como con cualquier otro.[4]

Pero la mencionada manifestación muestra que Heidegger puede expresar ante Hannah un antisemitismo que no era inusual en los años veinte y treinta. Heidegger se dirige sobre todo contra los judíos en las universidades. Así, en una carta del 18 de octubre de 1916 habla de una «judaización de nuestra cultura y nuestras universidades»;[5] y lo cierto es que expresa ahí un juicio sobre una situación tan usual en esa época, que lo compartían incluso algunos judíos.[6] Tampoco parece que Arendt rechazara explícitamente el antisemitismo de Heidegger en cuestiones universitarias antes de 1933, antes de la introducción de la «Ley de Unificación». Quizá lo consideraba como un fenómeno cultural universal. Heidegger no había llegado todavía al antisemitismo anclado en la historia del ser, que posiblemente ella nunca conoció.

Fue también Arendt la que en abril de 1969 recibió una carta de Elfride Heidegger en la que esta le rogaba que se informara sobre el precio de venta del manuscrito de *Ser y tiempo*. Elfride Heidegger aduce como motivo de la pregunta que «nosotros no entendemos nada de dinero»,[7] por más que Fritz Heidegger, el hermano de su marido, trabajó duran-

te decenios en el Volksbank de Messkirch. ¿Fue una casualidad que el matrimonio Heidegger pensara en la judía Arendt al tomar en consideración la venta del manuscrito? ¿Entendía ella algo de dinero? En las declaraciones «oficiales» de los últimos decenios en relación con Heidegger la que pasaba por antisemita era Elfride, no su marido. Por lo demás, Arendt accedió a la petición sin demora.

No conocemos lo que Heidegger y Arendt hablaron después del reencuentro en 1950. Es impensable que Arendt no tocara el tema del holocausto. En una carta de abril de 1950 Heidegger menciona «que el destino de los judíos y de los alemanes» tiene, sí *(ja),* «su propia verdad», «que nuestro calcular histórico no alcanza»;[8] esa observación es ambivalente, pues deja mucho margen de juego a la interpretación (por lo demás en el manuscrito de Heidegger el *ja* [sí] y el *je* [en cada caso] apenas pueden distinguirse). Menos inequívoca todavía es una manifestación de Heidegger un mes después en una carta en la que él afirma que «una vez más un empujón en 1937/1938» le hizo ver «clara la catástrofe de Alemania».[9] Con la mayor probabilidad todas las manifestaciones antisemitas en los *Cuadernos negros* proceden de un tiempo posterior. Pero puede ser que Heidegger tuviera razones para no unir la «catástrofe de Alemania» con estas observaciones. La auténtica «catástrofe de Alemania», la de haber fracasado en la «producción sistematizada», era otra cosa. ¿Era realmente otra cosa?

¿Con quién más pudo haber tratado el tema del holocausto? Todos los testigos que yo conozco, o bien no recordaron haber hablado con él sobre esto, o bien guardaron silencio acerca del tema. Tan solo una carta que Herbert Marcuse di-

rigió a Heidegger en agosto de 1947 rompió el silencio. Es conocida la respuesta evasiva de Heidegger.[10]

Los *Cuadernos negros* rompen el silencio por un instante. Heidegger lo hizo provocado por carteles que la Psychological Warfare Division de los Supreme Headquaters Allied Power Europe distribuyó después de la guerra. En un cartel con el título «¡Qué acciones tan vergonzosas: Por vuestra culpa!», había reproducciones fotográficas de los campos de concentración liberados. En una retrospección, él intenta arrancar un sentido al «destino». «Nosotros» estamos igual que antes «en las deslucidas delicias del tesoro ahorrado».[11] Mas para «dejarnos allí» tendríamos que «experimentar lo propio y ŝer liberados para ello, y a la vez los extraños tendrían que dejarnos en el sentido de una *ayuda,* que presupondría una no menor actitud libre y liberadora». Habría de experimentarse lo «propio», para permanecer en el «tesoro ahorrado». Es casi incomprensible la referencia a los «extraños», que también «habrían de dejarnos». ¿Cómo nos han ayudado los «extraños»? Debe advertirse que con mucha frecuencia los «extraños» designa a los judíos. ¿Nos han dejado o nos han abandonado? ¿O los extraños son aquí incluso los «griegos»? Estos, de todos modos, solo podrían designarse así en las condiciones de la historia del ser a tenor de la interpretación de Hölderlin por parte de Heidegger. Y con ello no se les podría atribuir ninguna actualidad histórica. Luego el filósofo añade: «¡Qué oscuridad encubre todas estas cosas sencillas!; y, sin embargo, ¡qué cerca está esta posibilidad de un destino propio, que exige soportar mucho».

Y continúa:

> Por ejemplo, a la luz del destino, el *desconocimiento* de este destino, que nunca nos perteneció a nosotros mismos, el desistir de la voluntad de mundo, ¿no sería una «culpa más esencial» y una «culpa colectiva», cuya magnitud en lo esencial no podría medirse ni siquiera con los horrores de las cámaras de gas?; sería una culpa mucho más terrible que todos los delitos denunciables públicamente, que sin duda en el futuro nadie podría perdonar. Se sospecha que ya ahora el pueblo y el país alemán es un único campo de concentración como el mundo nunca ha «visto», cosa que el mundo tampoco *quiere* ver; *este* no querer es más *volente* que nuestra falta de voluntad frente a la devastación del nacionalsocialismo.

El «desconocimiento» del «destino» de poder permanecer «en las deslucidas delicias del tesoro ahorrado» es caracterizado como «voluntad de mundo». La estructura temporal del contexto une el pasado con el presente. «Nos» es propio todavía el «tesoro ahorrado», pero «tuvimos» primero que «experimentar lo propio». Ahora bien, la «voluntad de mundo» sin duda es actual. Corresponde todavía al «destino», del cual no disponemos, precisamente porque es «destino». Si somos reprimidos en esta «voluntad de mundo» después del final de la guerra, esta «represión» será una «culpa», cuya magnitud en su esencia ni siquiera podría medirse en lo horroroso de las «cámaras de gas» (¿por qué las comillas?). La «voluntad de mundo» de los «alemanes» es más importante en el plano de la historia del ser que «el horror de las "cámaras de gas"».

El «no querer ver» que «ya ahora el pueblo y el país alemán es un único *campo de concentración*» es «todavía *más volente* que nuestra *falta de voluntad*» frente a la degeneración del nacionalsocialismo. Según esto, ambas manifestaciones se re-

fieren a los vencedores, a los aliados. Su política, a saber, limitar la «voluntad de mundo de los alemanes», es más criminal que el asesinato masivo, «delito que en el futuro nadie puede perdonar jamás».

La argumentación es enredada. Hay un «destino» alemán de «voluntad de mundo», una experiencia de lo «propio» con ayuda de los «extraños». Este «destino» es resaltado frente a la «devastación del *nacionalsocialismo*». Según esto, tal destino de ningún modo condujo a lo «horroroso de las "cámaras de gas"», cosa que se atribuye al nacionalsocialismo degenerado. Pero ahora los crímenes de los aliados pueden incluso superar estos «crímenes», que Heidegger concede.

Confirma todo esto la respuesta a Marcuse, en la que se lamenta de que los «Aliados» podían matar «alemanes orientales»[12] ante el «público mundial», «mientras que el terror sangriento de los nazis se mantuvo secreto de hecho ante el pueblo alemán». En las *Anotaciones* II, Heidegger habla de «una *maquinaria de matar* puesta en marcha», que había de producir la «aniquilación completa» de los alemanes. Y añade:

> Esta maquinaria es solo el «castigo» por el nacionalsocialismo, o el mero engendro de un deseo de venganza, por más que durante un tiempo se les haga creer a algunos insensatos [sic]. En verdad se ha encontrado la ocasión deseada, es más, en los últimos doce años se ha contribuido a organizarla, lo cual se ha hecho de manera consciente para poner en marcha esta devastación. Si en ello se producen demoras, estas brotan solamente del cálculo, orientado a que esa maquinaria no perturbe de manea demasiado súbita la propia actuación en los negocios [sic].

Esta observación, acentúa Heidegger, «ya no ha sido dicha en público para lectores», sino que pertenece al «destino del ŝer y de su silencio».[13] ¿Qué contienen los *Protocolos de los sabios de Sion*? Si un «Estado no judío» se atreve a proceder contra los judíos («contra nosotros»), «nosotros tenemos que desencadenar la guerra mundial». ¿No fueron los judíos los que arrojaron a los alemanes a su «catástrofe»? Si aquí hay una insinuación desacertada, es más desacertada todavía la insinuación que hace Heidegger de que en «los últimos doce años» «se contribuyó a organizar la ocasión» de aniquilar a los alemanes.

Unos dos años más tarde, alrededor de 1947 o 1948, Heidegger aborda otra vez este mismo pensamiento. Se apoya con tono crítico en la costumbre de acentuar históricamente los datos de «1933» y «1945». Desde su punto de vista, «quizá es erróneo en general calcular así y tomar la historia solo como relato, aunque todo el moderno mundo europeo procede con Alemania calculando de esa manera».[14] Y los alamanes no notan «todavía lo que sucede en relación con ellos, y que este calcular no está todavía al final de la cuenta». Queda «todavía la tarea de disolver a los alemanes espiritual e históricamente». Un «antiguo espíritu de venganza» gira «en torno a la tierra». La «historia del espíritu de esta venganza no se escribirá nunca», lo impide la «venganza misma». Ni siquiera llega a la «representación pública», pues la «opinión pública ya es ella misma venganza».

El «espíritu de venganza»[15] es un «espíritu del cálculo» que «no ha llegado todavía al final». La disolución «intelectual e histórica» de los alamanes está aún por llegar. Heidegger ya no habla de una «maquinaria de matar», la predic-

ción de una disolución física no se cumplió. Pero lo que no escapó a la aniquilación fue la narrativa de Heidegger sobre la función especial de los griegos y los alemanes en la historia del ser. Quizá notó que el tiempo de *este* relato filosófico había pasado. ¿Pasó porque un «espíritu de venganza había llagado a los alemanes»? La dimensión narrativa de la función especial de los alemanes, comoquiera que se presentara, ¿no había quedado liquidada en la liquidación de los alemanes? Aunque en las fuentes hasta aquí mencionadas no hay indicios de manifestaciones de Heidegger sobre el holocausto, él tomó una vez la palabra para referirse a este. En un poema, redactado después del reencuentro con Hannah Arendt, el autor no dice si después del primer reencuentro o de cuál, Heidegger escribe:

> *Solo para ti*
> PENSADO Y LEVE
> «Pensado»–
> oh ayúdame al atrevimiento
> de decir esto.
> ¡Escucha! «Pensado»
> significa ahora:
> des-velado:
> liberado
> hacia los abismos de ese furor
> del que se desprende lamento
> tras lamento de tu sangre, oh atiende,
> y desde entonces arroja mi hacia ti
> al «¡ay, pregunta!»
> con cuyo leño me cargas con cada venida
> como el peso

que agarra cerca, y cuanto más cerca, más profundo,
que sacude las oscilaciones de cada emoción,
se nutre de lo delicado del tacto.[16]

El poema comienza con lo que Arendt encontraba inconfundible en Heidegger. El pensamiento, el evento del pensar se convierte ahora en un «desvelado», «liberado». «Ahora» el pensador ha conocido el «furor» que suena en las quejas de la «sangre» judía. «Ahora» «mi hacia ti» se ha convertido en una pregunta dolorosa, «con cuyo leño me cargas en cada venida». Heidegger alude a un verso de Hölderlin, en cuyo poema *Mnemosyne* leemos: «Y muchas cosas, como en las espaldas, han de ser conservadas, a manera de peso del fracaso, pero los senderos son malos».[17] Merece notarse que el «leño» es impuesto por los venideros como «la carga».

En la dedicación íntima *(solo a ti)* se hace posible lo que Heidegger no podía decir ni sentir de otro modo. La «carga» se hace notar en el encuentro con los sobrevivientes, con la (en tiempos) amada, que escapó al crimen. El pensador parece dar testimonio de las amplias consecuencias que se dan en el reencuentro, como si ahora en la cercanía de Arendt se le hubiese hecho consciente el holocausto. ¿Qué valor tiene este poema, esta confesión de un «peso» en el pensamiento? Quizá tiene el mayor de los valores, quizá ninguno.

Parece que Hannah Arendt reflexionó sobre esto. La primera alusión escrita se encuentra en su diario del mes de junio de 1950: «La injusticia cometida es el peso que llevamos en las espaldas, es algo que llevamos porque lo hemos cargado sobre nosotros».[18] Entra entonces en juego el «gesto del perdón», que «destruye tan radicalmente la igualdad y con

ello el fundamento de las relaciones humanas que, propiamente, después de un acto de ese tipo ya no habría de ser posible ninguna relación». Para Arendt el retorno a Alemania era una cuestión de «perdón», no solo frente a Heidegger.

Pero ¿qué pensó ella realmente sobre Heidegger? En una carta a Jaspers de 1946 lo caracterizó como un «asesino potencial», como un «embustero» con claro «componente patológico».[19] Eso fue irrelevante en el reencuentro. Otros intentos de distanciamiento, como la caracterización de Heidegger como «zorro»,[19] son inocuos ante lo acontecido. ¿Qué habría dicho ella si hubiese conocido los apuntes antisemitas de Heidegger? ¿Qué habrían dicho todos aquellos que hemos mencionado en las primeras frases de esta publicación? ¿Löwith habría reanudado el contacto? ¿Celan habría visitado a Heidegger?

Dando otro giro a la pregunta: ¿cómo trataremos el antisemitismo de Heidegger anclado en la historia del ser en relación con el holocausto? Ahora ya no está sometido a debate si se ha de defender (o se puede defender) el «error político» de Heidegger contra una opinión pública que es «políticamente correcta» y que, por eso, de modo voluntario o involuntario desfigura las relaciones. En el pensamiento de Heidegger hay un antisemitismo que, como corresponde a un pensador, recibe una (imposible) fundamentación filosófica, por más que esta no va más allá de dos o tres estereotipos. La construcción basada en la historia del ser pone peor las cosas. Ella es la que pudo conducir a la contaminación de este pensamiento.[20]

En una de las probablemente últimas manifestaciones inmediatas sobre los judíos en los *Cuadernos negros* leemos:

> «Profecía» es la técnica de la resistencia de lo que hay de destino en la historia. Ella es un instrumento de la voluntad de poder. El que los grandes profetas sean judíos es un hecho cuyo secreto no ha sido pensado todavía (nota para asnos: la observación nada tiene que ver con «antisemitismo». Este es tan necio y rechazable como el proceder sangriento, y sobre todo no sangriento, del cristianismo contra «los paganos». El hecho de que también el cristianismo marcara el antisemitismo como «no cristiano» forma parte de la configuración superior del refinamiento en su técnica de poder).[21]

Heidegger primero desmenuza la portada del apunte. Si la manifestación sobre la «maquinaria de matanza» que trabaja con los alemanes había sido formulada solamente de cara al «destino del ŝer y de su silencio», ahora se advierte para «el asno» (es decir, para la opinión pública) que lo dicho «nada tiene que ver con "antisemitismo"». Pero ¿qué es lo dicho? En el fondo lo siguiente: el abogar y predecir está dirigido contra una comprensión de lo que «hay de destino en la historia», que recuerda fuertemente la μοῖρα griega, el insondable hilar el tejido del destino, de un destino al que están expuestos incluso los dioses griegos.

Al respecto Heidegger parece presuponer que el profeta habla primeramente sobre el futuro, y no de manera crítica sobre el presente. Además acostumbra a ignorarse que en lo narrativo el ser elegido como profeta, el ser aprehendido por Dios, con bastante frecuencia es descrito como un destino amargo (cf. Ezequiel). Con frecuencia el hablar de los profetas es impugnado y perseguido por otros judíos. Según esto, el «oficio» del profeta sería comparable en verdad con el poe-

ta que se sacrifica, y que Heidegger ha visto en Hölderlin y solo en él.[22]

Para Heidegger el hablar poético es una «técnica», un «instrumento de la voluntad de poder». Además, a su juicio, se esconde ahí un «secreto» no pensado. ¿Qué quiere indicar con esto? ¿Han logrado los judíos con su «profecía» «*contribuir*» en los últimos doce años a organizar el ocaso de los alemanes? De nuevo tocamos brevemente esta afirmación. ¿Puede un filósofo insinuar algo así? ¿No se impone aquí la impresión de que el pensador se extravía en un ocultismo para el que faltan las palabras? ¿O incluso hemos de diagnosticar una paranoia antisemita?

Heidegger no considera que sea antisemitismo lo que insinúa con la referencia al «secreto» de los profetas judíos. Pero la fundamentación de esta mitigación es poco persuasiva. El antisemitismo queda comparado a la relación del cristianismo con los «paganos». El que los cristianos actuaran contra los no cristianos le parece tan tonto como el antisemitismo. El rechazo cristiano contra él es mero asunto de la «técnica de poder» de los cristianos. Heidegger no explicita lo necio y rechazable del antisemitismo, más bien lo utiliza como pretexto para atacar lo insensato y censurable del cristianismo. Considera además como censurable «sobre todo la actuación no sangrienta», es decir, probablemente tiene por censurable de manera especial la condena teológica de los no cristianos por parte de los cristianos. El antisemitismo no es para Heidegger «necio y rechazable» porque tiene su lugar en un acontecer de la «voluntad de poder», sino porque, a diferencia de la filosofía, no es capaz de penetrar este acontecer.

Así como Heidegger no puede disipar la sospecha de antisemitismo, de igual manera tenemos ocasión para decir que funda otra modalidad de antisemitismo. Para Heidegger judaísmo y cristianismo se unen en la realidad técnica de la «voluntad de poder». Por eso en los *Cuadernos negros* los ataques claramente duros contra el cristianismo y los jesuitas reciben una nota especial. No contradice a este punto de vista el hecho de que se ha dado un antisemitismo cristiano.

Las manifestaciones antisemitas de Heidegger toman una dirección. Cuanto más se acerca al final la «guerra planetaria», tanto más se desplaza el centro de gravedad de las formulaciones desde los judíos como agentes de la «producción sistematizada» hacia el judaísmo como una religión que, en unión con el cristianismo, desempeña una función desoladora en la historia del ser. «El monoteísmo judeo-cristiano»[23] es presentado como origen del «sistema moderno de la dictadura total»; es una estrategia conocida de Heidegger considerar el nacionalsocialismo como un epifenómeno del judaísmo.

Ahora se manifiesta la apertura de Heidegger para los «dioses», para el politeísmo.[24] Jehová,[25] dice, es «aquel Dios que tiene la arrogancia de convertirse en el Dios elegido y de no tolerar ningún otro Dios junto a él». Está clara la alusión al «pueblo elegido». El filósofo pregunta y responde así:

> ¿Qué es un Dios que se eleva sobre los demás como el elegido? En todo caso no es nunca «el» Dios por excelencia, suponiendo que lo así pensado pueda ser jamás divino. ¿Y si la divinidad de Dios descansara en la gran quietud desde la que él reconoce a los otros dioses?

Una vez más Heidegger se inscribe en el especial camino alemán que parte de Winckelmann y, a través de Hölderlin, Schelling y Nietzsche, conduce hasta él mismo; un camino en el que se hizo posible ir por detrás del cristianismo y, más allá de él, añorar otros dioses. Emerge la topología de «primer comienzo» y «otro comienzo»:

> Desde aquí ha de medirse qué significa el recuerdo del primer comienzo en Grecia para el pensamiento de la esencia inicialmente oculta de la historia de Occidente, esencia que ha quedado fuera del judaísmo y, eso significa, del cristianismo.[26]

La decisión está clara: el «helenismo» de la filosofía es puesto en juego contra el «judaísmo» y el «cristianismo» de la religión. De hecho, las diferencias que existen entre pensar y creer son enormes. También Leo Strauss, un estudiante de Heidegger, acentuó esto, aunque sin llamar la atención sobre las supuestas consecuencias por las que Heidegger sin duda estaba interesado.[27] La decisión por el comienzo griego de Europa no acarrea necesariamente consecuencias antisemitas.

Es problemático que las referencias de Heidegger al «monoteísmo» tengan la pretensión de ser conducidas a un discurso de crítica consistente de la religión.[28] Sin duda puede pensarse que del «politeísmo» han salido influjos específicos para la filosofía política. Pero estos ni pueden mostrarse, por ejemplo, en Platón, ni Heidegger mismo pensó en eso. Por el contrario, su reserva ante la democracia, o su aversión contra

ella, se mantiene en todo su pensamiento. Según esto, hay que partir de que las observaciones de Heidegger sobre la religión del judaísmo no superan el antisemitismo basado en la historia del ser.

Intentos de respuesta

De las anteriores reflexiones se desprende una sospecha fundada: el maniqueísmo basado en la historia del ser, que se incrementa al final de los años treinta, la dimensión narrativa de que una historia del mundo y de la patria está amenazada por una negación de la historia, con pérdida del mundo y de la patria, constituyó un ambiente donde el antisemitismo, que sin duda en Heidegger se daba de manera latente desde hacía tiempo, pudo recibir una significación en la historia del ser. En este ambiente pudieron penetrar y prosperar en el pensamiento de Heidegger relatos absurdos *(Protocolos de los sabios de Sion)* y leyendas ingenuas, por ejemplo, la de la habilidad de los judíos en el «cálculo».

No hay que llevarse a engaño: aunque no sabemos qué sospechó e incluso supo Heidegger sobre la «fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio», y por más que demos fe a su afirmación de que «cientos de miles fueron liquidados *sin llamar la atención* en campos de exterminio»,[1] lo cierto es que un pensamiento central del antisemitismo basado en la historia del ser implica que los ju-díos fueron un enemigo militar de los nacionalsocialistas o, peor todavía, de los alemanes. ¿En qué punto habría limitado Heidegger la violencia contra los judíos en la guerra conducida por estos enemigos? ¿Qué alcance tenía para él la antes mencionada «predestinación» para los «principales criminales planetarios»? ¿Era realmente impensable la «fabricación de cadáveres cuando afectaba a un enemigo, quizá *al* enemigo?». No puede decirse que Heidegger quisiera la guerra. Pero

cuando esta estaba desencadenada, la tuvo por un paso inevitable en la «superación de la metafísica».

Heidegger negó a la opinión púbica todo derecho a revestir importancia en la reflexión sobre problemas filosóficos. Hasta cierto punto es comprensible la reserva, pues hemos de presuponer que la opinión pública nunca se preocupa primariamente de la verdad. También los *Cuadernos negros*, quizá el texto más íntimo de Heidegger, silencian el holocausto. La «incapacidad de afligirse»[2] sin duda estaba muy difundida, no solo en los círculos conservadores. Heidegger sabía hablar con mucha comprensión de tristeza y dolor. No obstante, escribe en las *Conferencias de Bremen*: «Por doquier nos oprimen sufrimientos sin número ni medida. Pero nosotros somos ajenos al dolor, no estamos dados en propiedad a la esencia del dolor».[3] ¿Refiere esto a sí mismo, o por lo menos se incluye en el nosotros? En semejante confesión, ¿no puede oírse el eco de una consternación? Sin embargo, la incapacidad de experimentar la «esencia del dolor» radica, según su opinión, en los presupuestos de la técnica moderna, no en la indiferencia de la propia emocionalidad.

Llama la atención la falta de un testimonio de tristeza sobre «los sufrimientos sin número ni medida» en medio de la testificación inflacionaria de la tristeza por la «carencia de patria»[4] a la luz de la historia del ser. Ahora bien, supongamos que el filósofo hubiese sido inaccesible por completo al dolor, que no puede menos de imponerse ante el holocausto; en tal caso, ¿no habría sido incomprensible por completo, e incluso increíble, el reencuentro con Hannah Arendt? ¿No tuvo que estar segura Arendt de que este hombre amado ha experimentado el dolor?

No es que ella lo haya cargado explícitamente con el «leño»; pero es impensable que Arendt pudiera suponer que el amado había permanecido frío ante los crímenes de los alemanes. Por supuesto, estamos abocados a suposiciones.[5]

En Heidegger hay un antisemitismo basado en la historia del ser, que parece contaminar no pocas dimensiones de su pensamiento. Este hecho arroja nueva luz sobre la filosofía de Heidegger y sobre su recepción. Si hasta ahora era un problema la implicación de Heidegger en el nacionalsocialismo, un problema que en parte condujo a envolverlo en condenas, y en parte a reservas justificadas, con la difusión de los *Cuadernos negros* no puede pasar desapercibida la existencia de un antisemitismo específico, que sale a flote incluso en un tiempo en que el pensador disputa en tono muy crítico con el nacionalsocialismo realmente existente.

La confrontación filosófica y académica con Heidegger en los próximos años tendrá que batirse con las consecuencias de este hecho, que en el plano filológico ya no puede cuestionarse. No hay que ser ningún profeta para predecir una crisis institucional en la recepción de su pensamiento. En cualquier caso, de ningún modo parece absurda la pregunta de si los pasajes antisemitas de los *Cuadernos negros* sugieren la necesidad de despedirse del pensamiento de Heidegger. Quien quiera filosofar con Heidegger ha de tener claras las implicaciones antisemitas de determinados rasgos de pensamiento.

A partir de ahora puede provocar escándalo todo intento de aislar en el pensamiento de Heidegger el antisemitismo basado en la historia del ser, con el propósito de distinguir entre esa parte de su pensar y otra esfera intelectual libre de antisemitismo. La contaminación no comienza por primera

vez en el pensamiento de los años treinta y, por tanto, no se limita a ese periodo. ¿Hay en la filosofía de Heidegger decisiones fundamentales que de antemano están abiertas para la tesis de un enemigo en el plano de la historia del ser? ¿Dispara el radicalismo de este pensamiento, no pocas veces fascinante, más allá de la meta del filosofar cuando desea la purificación *del ser*? ¿Es *este* radicalismo el origen del antisemitismo en el plano de la historia del ser?

¿Hasta dónde llega la contaminación antisemita del pensamiento de Heidegger? ¿Invade la historia del ser o el pensamiento relativo a esta en general? ¿Puede circunscribirse? He insinuado ya que considero el antisemitismo de Heidegger en el plano de la historia del ser como la consecuencia de un maniqueísmo en esta esfera, el cual irrumpió de lleno a finales de los años treinta y llevó su pensamiento a un dilema rígido, que no se frena ante los judíos y su destino. Cuando la narrativa de Heidegger sobre la salvación de Occidente por obra de los alemanes —la añoranza de una «purificación del *ser*»— entra en crisis, los judíos pasan a estar en el lado del enemigo. Por tanto, los límites de la contaminación del texto de Heidegger se superponen con los límites del maniqueísmo en la historia del ser. En la medida en que el «ŝer» y el «ente» ya no eran ninguna alternativa, una alternativa que se reflejaba en la de «producción sistematizada» y «otro comienzo», desapareció la posibilidad de personificación del «judaísmo mundial» como enemigo. Por tanto, hablar de un antisemitismo relacionado con la historia del ser no implica que el pensamiento referido a esta sea como tal antisemita.

En definitiva, sin duda es inevitable poner en relación el deseo de una «purificación del *ser*» con fantasmagorías de

pureza, que por lo menos tomaron parte en la organización de uno de los mayores crímenes de la humanidad. Las leyes de Núremberg dicen que la «pureza de la sangre» es «el presupuesto para la pureza del pueblo alemán». Heidegger, a finales de los años treinta, puso *esta* purificación en la parte de la «más profunda desfiguración del ser por la preponderancia del ente» (por eso él subraya «purificación del *ser*»). Y lo cierto es que, en su radicalización de la diferencia entre el ser y el ente, Heidegger ha sido víctima en su propio pensamiento de la «brutalidad del ser», es decir, de la violencia de la «producción impuesta por el hombre». El extremo de un *ser puro,* si es pensado como historia, como lugar del «Da-sein», según sucede en Heidegger, no puede escapar a la violencia de la que intenta desprenderse con todas sus fuerzas. Cae necesariamente en una contra-violencia, que se incrementa tanto más cuanto mayor es la violencia con que experimenta el primer poder.

Heidegger se liberó de la dimensión narrativa que hay al principio de la radicalización de la diferencia entre «ŝer» y «ente», sin duda con lentitud y también con dolor, pero a la postre de manera clara. Su pensamiento en los últimos tres decenios alcanzó una medida que le faltaba en el desmedido período entre 1933 y 1944 aproximadamente. Los *Cuadernos negros* testimonian cuán profundo se sumergió Heidegger en las conmociones de la época, cuánto sufrió por ellas su pensamiento, no solo en el sentido del daño que se pone de manifiesto en la historia del ser. Después de 1945 Heidegger interpretó muchas cosas tal como él las quería ver, apenas hay otro texto que lo muestre tan abiertamente como los *Cuadernos negros*. Pero al mismo tiempo estos constituyen una ex-

posición despiadada, que Heidegger no quería negar al final de su vida. ¿Había olvidado lo que los *Cuadernos* contienen? ¿O bien quería dejarnos participar en un drama filosófico que es único en la historia del espíritu alemán del siglo XX? El hecho de que Heidegger mantuviera en secreto los *Cuadernos negros*, junto con la indicación de que se publicaran totalmente al final, ¿no va unido a la intención de mostrarnos de manera especial en qué media su —el— pensamiento se entregaba a extravíos?[6] Todos los que estaban cerca de él, es decir, los familiares, amigos y colaboradores, ¿no le habrían desaconsejado la publicación?

Por tanto, al final puede decirse que el pensamiento de Heidegger podrá presentarse en adelante como una singular provocación filosófica. Para llegar a esta perspectiva, no hace falta que antes me remita a las obras de Heidegger, que, en su fuerza intelectual, deparadora cada vez de nuevas sorpresas, pertenecen a aquella fuente inagotable de la filosofía en la que se congregan todos los grandes textos de los filósofos desde Platón hasta Wittgenstein. Sin duda la historia de la filosofía del último siglo no puede entenderse sin él. Y, además, los límites de su repercusión van más allá de la filosofía. Seguirá siendo el filósofo que nos permita recordar, quizá como ningún otro, el «tiempo tenebroso» del siglo XX. Por supuesto, su manera de hacerlo será enteramente distinta de la de aquellos «Hombres en tiempos de oscuridad»[7] que Hannah Arendt hace presentes en sus artículos, sin negar a Heidegger la pertenencia a ellos. Su enredo todavía en los rasgos más oscuros de aquel tiempo acentúa el recuerdo que recibimos a través de él. Este es doloroso no solo por lo recordado, sino a la vez por la manera a veces horrible del escrito de re-

cuerdo. ¿Y no puede haber una gratitud rendida a Heidegger porque su pensamiento nunca y en ninguna parte nos ahorra este dolor, e incluso este horror?

No obstante, los *Cuadernos negros* de los años treinta y cuarenta harán necesaria una revisión de la disputa con el pensamiento de Heidegger. Nada de lo que se ha ponderado en las discusiones sobre la función del nacionalsocialismo en este pensamiento puede compararse con lo que, en definitiva, la dimensión narrativa de una salvación alemana de Occidente ha causado en esa filosofía. Aun cuando el pensamiento de Heidegger salga bien librado de esa revisión, las frases en torno a las cuales han girado las reflexiones anteriores lo afearán como cicatrices que se abren. Se ha producido una «herida en el pensamiento».

Epílogo a la segunda edición

Han aparecido las «Reflexiones» de Heidegger, la primera serie de los *Cuadernos negros*, y han tenido una resonancia extraordinaria en la prensa. Predominan las reacciones negativas. Pero estamos pendientes todavía de la disputa filosófica y académica. Está fuera de dudas que con esta publicación se añade una nueva dimensión a los escritos de Heidegger. La aparición de estos *Cuadernos* acarreará cambios en la conexión conjunta de los escritos heideggerianos. Sobre todo los tratados relativos a la historia del ser (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*; *Reflexión rememorativa*, etcétera) deberán leerse paralelamente con las *Reflexiones,* por la simple razón de que estos tratados remiten una y otra vez a *ellas*.

Si miramos la prensa internacional, hemos de preguntar: ¿no hay aquí un abismo sorprendente entre la importancia académica de Heidegger y la que él tiene para el público en general? En cualquier caso la reacción en ese ámbito está relacionada con la discusión en torno a las manifestaciones de Heidegger dirigidas contra los judíos, es decir, antisemitas. Aquí han podido percibirse diversas interpretaciones. Quisiera mencionar dos y ponderar su consistencia.

La mirada histórica a las manifestaciones de Heidegger analiza su contexto y constata que quedan muy por detrás de los antisemitismos más punteros del «Tercer Reich». Lo que yo he caracterizado como antisemitismo basado en la historia del ser no puede compararse con el antisemitismo al estilo de Julius Streicher. Además Heidegger mantuvo en secreto sus manifestaciones. No desempeñó ninguna función en el ambiente antisemita del «Tercer Reich». Estos recuerdos histórí-

cos no carecen de importancia, pero han de distinguirse de una interpretación filosófica. Y esto es así por el simple hecho de que Heidegger hace aflorar sus manifestaciones sobre el «judaísmo mundial» en un contexto filosófico. En definitiva, lo problemático de esos pasajes no puede resolverse remitiendo a algo aún más problemático.

Otra interpretación afirma que los pasajes en cuestión pertenecen a una «crítica cultural» en gran estilo. Según eso, es más o menos natural que en una «crítica» al «americanismo» y al «bolchevismo», al «nacionalismo» y al «imperialismo», etcétera, se mencione también el «judaísmo mundial». En cuanto la historia se pierde en un estado final de una total «producción sistematizada», cae todo bajo su dominio. Puesto que el «judaísmo mundial», por causa de su «dotación acentuadamente calculadora», tiene una relación especial con la técnica y su economía, cuanto más esclavo se hace de este sistema, tanto más es señor de este dominio. Yo me siento escéptico frente a esa interpretación. Imaginemos que alguien esgrime que los chinos son apropiados de manera especial para el capitalismo global porque son capaces de una negación del sí mismo personal, de la propia esclavización, bajo una forma por completo ajena a los europeos; con toda probabilidad no tomaríamos eso como una crítica razonable del capitalismo. La imputación nos indignaría, y con razón.

Además yo fui criticado por la tesis de que el antisemitismo de Heidegger estaba influido, si no acuñado, por los *Protocolos de los sabios de Sion*. Se objetó y objeta que Heidegger no leyó ni conoció los *Protocolos*. Esta objeción pseudofilosófica presupone la tesis de que solo era un nacionalsocialista que había leído *Mi lucha* de Hitler. Con ello se podría reducir

muy deprisa el número de los nacionalsocialistas en el «Tercer Reich» a una cantidad bastante pequeña. Yo no afirmo que Heidegger leyó los *Protocolos de los sabios de Sion*. Pero estaba bajo su influjo todo el que oía algo acerca de los discursos de Hitler.

Pienso, pues, que el concepto del antisemitismo basado en la historia del ser presta todavía su servicio heurístico.[1] Solo podrá mandarse *ad acta* cuando logremos otra interpretación mejor de los pasajes. Quiero acentuar que la designación «pájaro verde» solo permite inferir que tenemos delante un pájaro con plumas verdes, pero no que todo lo verde con que nos encontramos sea pajarero. Por tanto, la referencia a un antisemitismo en Heidegger basado en la historia del ser no significa que esta en cuanto tal sea antisemita.

En un aspecto puedo criticarme a mí mismo. El concepto de «contaminación» corresponde a una lógica de la purificación, que quizá ha pasado a mi texto a partir de una idea de la «purificación del ser» en Heidegger. Yo he dejado que aquí y allá se «contaminaran» mis pensamientos. Y un pensamiento envenenado se hace débil, queda ciego. Por eso, ¿he incurrido en alguna exageración al interpretar las manifestaciones de Heidegger sobre el judaísmo mundial? He usado el concepto de «contaminación» en el sentido literal de «tocado juntamente», de «extenderse a la vez a otra cosa». Cuando Heidegger, desde la base que fuera, dejó que entrara en su pensamiento una amenaza imaginaria que provenía del «judaísmo mundial», ¿qué fue tocado a la vez por esta amenaza asumida? Todo pensamiento tiene que preservarse incondicionalmente ante esta lógica de la purificación, de la limpieza, sin que la preservación se entienda desde la limpieza misma. Se-

ría deseable que en el futuro el foco se dirigiera a los problemas filosóficos con que nos encontramos en los *Cuadernos negros* desde finales de los años treinta. A mi juicio nos espera todavía una discusión sobre el anti-universalismo radical de Heidegger. Para él, lo universalista, lo «planetario», parece estar fundado única y exclusivamente en la expansión de la ciencia matemática y técnica en la modernidad. Su efecto es destructor para todo lo particular o singular. La posibilidad de una «patria» (cf. GA 73. 1, pp. 753 ss.) bajo el dominio de la historia del ser es destruida por ese tipo de universalismo. Es cosa manifiesta que Heidegger hubo de revisar esta relación con la técnica, con lo universalista. El pensamiento del «engranaje» encuentra una relación más impregnada de sentido con lo globalizador.

El holocausto pone una marca asimétrica en toda confrontación con ideas antisemitas anteriores a 1945. Lo que nosotros sabemos, no lo sabía Heidegger entre 1938 y 1941. Él mantiene en secreto sus *Reflexiones* en una época en la que todo mundo podía exhibir discursos antisemitas. El antisemitismo era una especie de carrera. Por eso hay que buscar una justicia hermenéutica. Y precisamente esta justicia ha de constatar que Heidegger anotó sus manifestaciones sobre el «judaísmo mundial» cuando en Alemania ardían las sinagogas. Y tampoco puede menos de constatar que incluso en los *Cuadernos negros,* estos manuscritos esotéricos, hay muchas palabras de tristeza por el sufrimiento de los alemanes, pero ninguna por el de los judíos. Reina allí un silencio cuyas vibraciones sonarán por largo tiempo en nuestros oídos.

Y, sin embargo, tampoco este silencio puede ser la última palabra. La filosofía, cuando emprende su vuelo, es libre. Y es

un componente de la libertad el peligro de fracasar: «pues en todo pensamiento esencial es indispensable la libertad de errar, del extravío largo e inútil…» (GA 95, p. 227). En medio de todo lo problemático que ha penetrado en las *Reflexiones*, hemos de mantener abierta la ventana interpretativa de la desviación. ¿No consiste el drama de la filosofía en la posibilidad de errar? Quizá no hay ninguna filosofía sin un dolor enteramente propio.

Peter Trawny

20 de abril de 2014

Epílogo a la tercera edición

Cuando en 1989 se publicaron los *Aportes a la filosofía,* nuestra comprensión de Heidegger empezó a cambiar. El pensamiento del «evento» marcó un acento del que partieron los filósofos. También la investigación académica se guió por el curso de la evolución, aunque fuera a regañadientes.

Del año 2014 saldrá un cambio semejante. La publicación de los *Cuadernos negros* ha desatado una discusión en torno a Heidegger que influirá en la relación con su pensamiento, sin duda con más fuerza que la aparición de los *Aportes a la filosofía*.

Esta irrupción trae consigo más de bueno que de malo. Nos veremos confrontados con un problema que nadie puede ignorar. El reconocimiento de este problema tendrá como consecuencia una nueva libertad en la interpretación de Heidegger, en cierto sentido de manera pedagógica. Palidece el tiempo en que la lectura de Heidegger perseguía una mera reconstrucción del movimiento de su pensamiento. Pues la reconstrucción está siempre inmune frente al problema por excelencia.

Pero ¿puedo afirmar que las discusiones en torno al antisemitismo de Heidegger han conducido a un desgaste de este pensamiento? Sin duda, nadie puede justipreciar las consecuencias de estas manifestaciones. Hay enemigos de la filosofía a los que les gustaría impedir la repercusión del pensamiento de Heidegger. Ese intento es vano por el mero hecho de que cae en la contradicción performativa de tener que recordar siempre la necesidad de olvidar a Heidegger. Pero también lectores neutrales se mantendrán reservados.

No obstante, ha sucedido algo. Con la publicación de los *Cuadernos Negros* Heidegger se ha insertado una vez más —y quizá por primera vez realmente— en la historia dolorosa del holocausto. Por tanto, tampoco Heidegger ha podido escapar a este. La tristeza por la pérdida choca contra el espanto del pensamiento que no conoce *esta* tristeza. Mientras hay hombre, se da esta «huella de tristeza».[1]

Peter Trawny

20 de enero de 2015

ÍNDICE DE NOMBRES

Adorno, Theodor W.
Agustín
Alicke, Klaus-Dieter
Aly, Götz
Anaximandro
Arendt, Hannah
Aristóteles
Assmann, Jan

Baumann, Gerhart
Benz, Wolfgang
Biemel, Walter
Blochmann, Elisabeth
Brock, Werner
Buber, Martin
Burkert, Walter
Celan, Paul
Cesare, Donatella de
Cohen, Hermann
Cohn, Jonas

Darwin, Charles
Demócrito

Derrida, Jacques
Dietze, Constantin von
Diner, Dan
Domarus, Max

Epicuro
Eucken, Walter
Euclides

Farías, Victor
Faye, Emmanuel
Fichte, Johann Gottlieb
Frankl, Viktor E.
Freud, Sigmund
Friedländer, Paul

Gagarin, Yuri
Geulen, Christian
Gobineau, Arthur de
Goebbels, Joseph
Goethe, Johann Wolfgang von

Habermas, Jürgen
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Elfride
Heidegger, Fritz

Heidegger, Hermann
Heidegger, Jörg
Heráclito
Herzl, Theodor
Heydrich, Reinhard
Hitler, Adolf
Hölderlin, Friedrich
Husserl, Edmund
Husserl, Malvine
Ibach, Helmut
Ingarden, Roman
Jacobsthal, Paul
Jaspers, Karl
Jonas, Hans
Jung, Carl Gustav
Jünger, Ernst
Jünger, Friedrich-Georg

Kaléko, Mascha
Kant, Immanuel

Lacoue-Labarthe, Philippe
Lampe, Adolf
Levi, Hermann
Levinas, Emmanuel
Lessing, Gotthold Ephraim

Löwith, Karl
Mahnke, Dietrich
Mann, Thomas
Marcuse, Herbert
Martin, Bernd
Marx, Karl
Maestro Eckhart
Meier, Heinrich
Mitscherlich, Alexander y Margarete
Mommsen, Theodor

Nietzsche, Friedrich

Parménides
Platón
Plotino
Poliakov, Léon
Prinz, Joachim
Pseudo-Dionisio Areopagita

Rathenau, Walther
Ritter, Gerhard
Rockmore, Tom
Rosenberg, Alfred
Rosenkranz, Jutta

Safranski, Rüdiger
Salamander, Rachel
Schank, Gerd
Scheler, Max
Schmitt, Carl
Scholem, Gershom
Schumann, Karl
Simmel, Georg
Sócrates
Sommer, Christian
Stalin, Josef
Strauss, Leo
Szilasi, Wilhem

Vietta, Silvio

Wagner, Richard
Waldenfels, Bernhard
Wels, Otto
Winckelmann, Johann Joachim
Wittgenstein, Ludwig

Young-Bruehl, Elisabeth
Zaborowski, Holger
Zarader, Marlène
Zimmermann, Hans Dieter

Notas

Introducción: Necesidad de revisar una tesis

1 H. Jonas, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander,* Frankfurt del Meno, Insel Verlag, 2003, p. 108 s.: «Muchos de estos jóvenes adoradores de Heidegger, que venían de lejos, algunos de Königsberg, eran judíos jóvenes, y esto no podía ser pura casualidad, aunque yo no encuentro ninguna explicación para ese hecho. La afinidad era más bien unilateral. No sé si a Heidegger le resultaba muy agradable que jóvenes judíos vinieran a él en aluvión, pero de suyo él era apolítico por completo». Este juicio sobre lo «apolítico» en Heidegger es falso sin más. Durante el Tercer Reich, Heidegger pensaba más políticamente que la mayoría de los profesores.

2 M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque,* París, Seuil, 1990.

3 G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986.

4 J. Derrida, «Heideggers Schweigen», en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, p. 159. ¿Qué significa «herida del pensamiento»? ¿Quién o qué ha producido una herida? ¿Ha tenido lugar la herida en el pensamiento de Heidegger? ¿Qué se la ha producido? O bien, ¿el pensamiento de Heidegger es una lesión *del* pensamiento en general? ¿Está herido *nuestro* pensamiento? ¿Es incluso el antisemitismo en general una herida del pensamiento?

5 Cf. M. Heidegger, «Brief über den "Humanismus"», en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt del Meno, p. 317 (trad. cast.: *Carta sobre el «Humanismo»,* Madrid, Alianza, 2004).

6 R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 299: «¿Fue Heidegger antisemita? No lo fue en el sentido del delirante sistema ideológico de los nacionalsocialistas. Pues llama la atención que ni en las lecciones y los escritos filosóficos, ni en los discursos y panfletos políticos aparezcan observaciones antisemitas o racistas». Cf. además P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik,* Stuttgart, 1990, p. 42: «Heidegger sobrevaloró el nazismo, y posiblemente ponderó las ganancias e inconvenientes de lo que se anunciaba ya antes del 33, sin dejar de oponerle resistencia: el antisemitismo, la ideología ("ciencia política"), la violencia». De hecho, el pensamiento de Heidegger no es ninguna «ideología» (la rechaza estrictamente), aunque a veces se hace ideológico.

7 Cf. sobre este problema: W. Benz, *Was ist Antisemitismus?,* Múnich, C. H. Beck, 2004, pp. 9 ss.

8 El número se distribuye así: catorce con el título «Reflexiones», nueve de «Anotaciones», dos con el rótulo de «Cuatro cuadernos», dos de «Vigilias», un «Nocturno», dos «Señas», cuatro «Transitorios».

9 M. Heidegger, *Anmerkungen* II, en *Anmerkungen* II-V. GA 97, p. 77. Citaremos todos los demás *Cuadernos negros* indicando el número de página del cuaderno particular.

10 Cf. H. Zaborowski, «Eine Frage von Irre und Schuld?», en *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus,* Frankfurt del Meno, Fischer, 2010, p. 637: «Si Heidegger de hecho hubiese sido un antisemita convencido interiormente en lo más profundo, al estilo del antisemitismo racial que defendían los nacionalsocialistas, en el tiempo entre 1933 y 1945, y sobre todo durante el rectorado, habría tenido sobradas ocasiones para manifestarlo también en público, congraciándose así con los nuevos detentadores del poder». Eso es un argumento contra un «antisemitismo convencido interiormente en lo más profundo». Ahora bien, sabemos en qué medida Heidegger tendía a mantener su pensamiento lejos de toda forma de opinión pública. Según él, la filosofía y la opinión pública se excluyen mutuamente. Que Heidegger mantuviera en secreto sus ideas antisemitas, también puede entenderse en este sentido.

11 M. Heidegger, *Überlegungen* VI, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, Frankfurt del Meno, 2014, p. 14.

Paisaje de la historia del ser

1 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie,* GA 24, Frankfurt del Meno, 1975, p. 15.

2 *Íd., Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* GA 26, Frankfurt del Meno, 1990, p. 199.

3 *Íd., Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 31. *Einleitung in die Philosophie,* Frankfurt del Meno, 1982.

4 Prefiero el concepto de «narrativa» y considero inapropiado el de «remitización». Heidegger no estaba interesado en fundar una «nueva mitología, aun cuando en manuscritos posteriores parece restablecer el concepto de la "mitología del evento"» (M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, Frankfurt del Meno, 2013, p. 127). En *Überlegungen (II) und Anweisungen* leemos: «Y ya no sirve de nada, como sucede desde hace tiempo, remitir a cierta realidad superior y suprema, como la del cristianismo; mitos inventados del tipo que sea; […]». M. Heidegger, *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, en *Überlegungen* II-VI, GA 9, *op. cit.*, p. 84. La mencionada «mitología del evento» tiene que estar al principio de una tematización que sigue las huellas del carácter narrativo de la historia del ser.

5 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1951, p. 415.

6 *Ibíd.,* p. 516.

7 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»,* GA 53, Frankfurt del Meno, 1984, p. 179.

8 *Íd., Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34, Frankfurt del Meno, 1988, p. 10 (trad. cast.: *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007).

9 *Ibíd.,* p. 85.

10 M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt del Meno, 1997, p. 424.

11 *Íd., Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides,* GA 35, Frankfurt del Meno, 2012, p. 1.

12 *Íd., Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 89.

13 Lo que aquí se implanta es la «metapolítica». Este concepto ha de enjuiciarse de nuevo en su significación especial para Heidegger. Por lo demás, sobre «política» en Heidegger durante la época del nacionalsocialismo, cf. C. Sommer, *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de rectorat,* París, Hermann Éditeurs, 2013; H. Zaborowski, «Eine Frage von Irre und Schuld?», en *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, op. cit.*; E. Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie,* Berlín, Matthes & Seitz, 2009; VV.AA., *Heidegger à plus forte raison,* París, Éditions Fayard, 2007; T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy,* University of California, Berkeley, 1992; y también el importante artículo de Donatella di Cesare, «Heidegger, das Sein und die Juden», en *Information Philosophy* 2/2014, pp. 8-12. Mi contribución no se entiende como una confrontación general con la toma de partido de Heidegger en favor del nacionalsocialismo y de su solución. Mi interés, lo mismo que el de Cesare, está centrado en el antisemitismo, que en todo caso ha de considerarse como una dimensión importante de todo el contexto.

14 Hay que establecer diferencias en la tesis de que la relación del primer «comienzo» con el «otro» mueve el pensamiento de Heidegger hasta 1945. Está claro que un manuscrito como los *Aportes a la filosofía* se halla determinado por esta relación. Pero en los escritos posteriores a 1940 Heidegger deja de hablar del otro comienzo, si no de manera abrupta, sí de modo progresivo. Así, en el manuscrito *El evento*, de 1941-1942, ese pensamiento es acentuado de otra manera: «La experiencia del comienzo como ocaso»; M. Heidegger, *Das Ereignis*, GA 71, Frankfurt del Meno, 2009, p. 280. Aquí se deja sentir la experiencia concreta de la historia. El curso de la guerra es amenazador. El «ocaso» como movimiento onto-trágico se hace ahora cada vez más importante.

15 M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns. 2.* Κοινόν. *Aus der Geschichte des Seyns*, GA 69, Frankfurt del Meno, 2012, p. 27.

16 Cf. P. Trawny, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie,* Berlín, Mathes & Seitz, 2010, pp. 94 ss.

17 Soy consciente de la problemática del concepto. El maniqueísmo afirma la separación de luz y tinieblas como dos «principios» en lucha e irreconciliables. A veces en analogía con esto Heidegger separa el «ŝer»*(Seyn)* y el «ente» (*seienden)*; (en el ŝer *[Seyn]* hay luego *seyendes*). En adelante escribiremos «ŝ er» para traducir *Seyn*, y «ser» para traducir *Sein (N. del T.).*

18 M. Heidegger, *Überlegungen* XIV, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*

19 Cf. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche,* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1997, pp. 129-142.

20 M. Heidegger, *Überlegungen* X, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, Frankfurt del Meno, 2014, p. 40. Cf. también *Íd., Überlegungen* XIII, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, Frankfurt del Meno, 2014, p. 28: «Y todos los afectados saben la decisión única, a saber: de quién será el señorío, del ente o del ŝer».

21 Heidegger conoce este problema cuando escribe: «¿No puede ser terrible en alto grado la esclavitud que surge de la dependencia inmediata en la que cae necesariamente toda enemistad e impugnación?». M. Heidegger, *Überlegungen* IV, *op. cit.*, p. 93. Referido esto a la peculiar alternativa entre «ŝer» y «ente», podríamos decir que el «ŝer» cae tanto más en la dependencia del ente cuanto mayor es el contraste que se establece entre ellos. En este contexto «desasimiento» significa que Heidegger pacifica la relación entre «ŝer» y «ente» en cuanto la distiende.

22 Cf. M. Heidegger, «Der Satz der Identität», en *Identität und Differenz,* Frankfurt del Meno, 2006, p. 45 s (trad. cast.: *Identidad y diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1988). El «engranaje mismo» podría ser penado como el «preludio» del «evento».

23 M. Heidegger, *Wissenschaft und der modernen Technik,* GA 76, Frankfurt del Meno, 2009, p. 363.

24 *Íd., Überlegungen* IX, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 16 s.

25 La segunda alternativa recuerda la figura de la historia del ser que Nietzsche presenta como el «último hombre» (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie,* Madrid, Alianza, 1972, p. 39). En general, ningún filósofo está tan presente en cierto modo en las *Reflexiones* como Nietzsche. A veces parece que Heidegger quiere hablar con la voz de Nietzsche, intentando superarla.

26 M. Heidegger, *Winke x Überlegungen* (II) *und Anweisungen*, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 30.

27 «Evidentemente, las dificultades de la generalización, cuando decimos "los alemanes" y "los judíos", asustan al observador. En tiempo de conflicto esas especies son fáciles de manejar. Por problemáticas que

sean tales categoría generales, eso no ha impedido nunca su uso insistente». G. Scholem, «Juden und Deutsche», en *Judaica* 2, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1970, pp. 20 s. A continuación me ahorraré las comillas. La razón de esto radica en que no se haya decidido todavía si podemos renunciar por completo a conceptos colectivos. Pues incluso la completa individualización necesita un horizonte general del que parte. Mientras nosotros no podamos partir de una auténtica disolución de las identidades colectivas, los conceptos colectivos conservan su validez de manera ambivalente. La omisión de las comillas no quiere poner en tela de juicio esta ambivalencia, pero contribuye a hacer legible un texto plagado de ellas.

28 H. Cohen, «Deutschtum und Judentum», en *Deutschtum und Judentum*. *Ein Disput unter Juden aus Deutschland,* Stuttgart, Reclam, 1993, p. 52: «La humanidad de los alemanes solamente descansa en el fundamento de una ética. […] Y a su vez cada uno debería ver en este punto principal la comunidad interna entre germanismo y judaísmo. Pues el concepto de humanidad tiene su origen en el *mesianismo* de los profetas judíos».

29 M. Domarus, *Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945*, tomo I. *Triumph. Erster Halbband 1932-1934,* Múnich, Süddeutscher, 1965, p. 240. En el famoso discurso de Otto Wels, en el que rechaza la Ley de Plenos Poderes de los nacionalsocialistas en marzo de 1933, dice: «Los señores del Partido Nacionalsocialista dan al movimiento que ellos han desencadenado el calificativo de una Revolución nacional, no nacionalsocialista». Menciono esto solo porque Heidegger, con su narrativa de los dos comienzos en los griegos y los alemanes, sin duda pudo apoyarse más fácilmente en una «Revolución nacional» que en una «Revolución nacionalsocialista».

30 M. Heidegger, *Überlegungen und Winke* III, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*

31 *Ibíd.,* p. 52.

32 M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.1, Frankfurt del Meno, 2013, p. 484.

33 *Íd., Überlegungen* VII, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 24.

34 Así ha de entenderse en la *Introducción a la metafísica* la famosa observación de Heidegger sobre «la verdad interna y la grandeza de este movimiento [del nacionalsocialismo] (a saber, del encuentro de la técnica planetaria y del hombre moderno)». El nacionalsocialismo era necesario para la transición al «otro comienzo». Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysyk*. GA 40, Frankfurt del Meno, 1983, p. 20 s (trad. cast.: *Introducción a la metafísica,* Buenos Aires, Nova, 1980). De todos modos la formulación se encuentra ya en las Lecciones del semestre del invierno de 1934-1935 sobre los himnos de Hölderlin titulados *Germanien* y *Der Rhein*. No es probable que Heidegger en ese tiempo hubiera llegado ya a la interpretación completa del nacionalsocialismo desde la perspectiva de la historia del ser. La «verdad interna y la grandeza del nacionalsocialismo», a principios de 1935, consistía en servir a la narrativa del «primer comienzo» y del «segundo» en la relación entre Grecia y los alemanes.

35 M. Heidegger, *Überlegungen* XI, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*

36 *Ibíd.* El hecho de que Heidegger acentúe aquí los «motivos intelectuales» solo puede entenderse en el sentido de que en el período «1930-1934», según parece, perseguía razones políticas. Pero sin duda es una autointerpretación, que ha de tomarse con reservas.

Tipos de antisemitismo basados en la historia del ser

1 M. Heidegger, *Überlegungen* XII, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 67.

2 *Ibíd.,* p. 82.

3 M. Heidegger, *Überlegungen* XIV, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 121.

4 No digo, en absoluto, que aparezcan aquí por primera vez en la obra de Heidegger; me refiero en exclusiva a los *Cuadernos negros*. La siguiente manifestación en el protocolo de un seminario impartido durante el invierno de 1933-1934 dio lugar a discusiones: «Sin duda la naturaleza de nuestro espacio alemán no se le presentaría a un pueblo eslavo lo mismo que a nosotros, y quizás a los nómadas semitas nunca se les manifestará». M. Heidegger, «en Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat». Ejercitaciones del semestre de invierno de 1933/1934, en *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente. Heidegger-Jahrbuch* 4, Friburgo-Múnich, Karl Alber, 2009, p. 82. Las palabras mencionadas se refieren a la relación entre lugar y mismidad, importante para Heidegger. La «tierra» no es sin más el globo, sino la «radicación» en un paisaje, que en cada caso se presenta diferente para el pueblo en cuestión. En este sentido, el paisaje alemán corresponde tan solo a los alemanes. La manifestación citada, por el tema objetivo, pertenece al ámbito del antisemitismo basado en la historia del ser. De todos modos la elección de palabras no suena muy a Heidegger. El protocolo fue redactado por Helmut Ibach, quizá idéntico con el editor Helmut Ibach, *Kleine Feldpostille. Soldatische Richtbilder aus drei Jahrtausenden*, Osnabrück, A. Fromm, 1962. La «pregunta histórica» de por qué en los *Cuaderno Negros* el antisemitismo basado en la historia del ser aparece aproximadamente en 1937, y luego se incrementa entre 1939 y 1941, es importante, pero solo puede responderse mediante suposiciones. Llama la atención que Heidegger identifica a los judíos como enemigos de guerra. Por tanto, cuanto más entra en una crisis políticomilitar Alemania, y en consecuencia su propio pensamiento de una especial tarea occidental de los alemanes, mayor es la frecuencia en que Heidegger se encauza hacia movimientos de pensamiento antisemitas. A esto se añade que los dos hijos, Hermann y Jörg, se ven envueltos cada vez más en las confrontaciones bélicas.

5 M. Heidegger, *Überlegungen* VIII, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 9.

6 Parece que este pensamiento excluye que las atribuciones de Heidegger al judaísmo puedan ponerse en relación con la doctrina de Hegel sobre el «espíritu del pueblo» o sobre los «espíritus de los pueblos». Leemos en Hegel: «Las ideas concretas, los espíritus de los pueblos, tienen su verdad y determinación en la idea concreta tal como ella es la universalidad absoluta, en el espíritu del mundo, en torno a cuyo trono ellas están como ejecutoras de su realización, y como testigos y ornamento de su gloria». G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Hamburgo, Felix Meiner, 1955, § 352, 293; cf. también G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte*, tomo 1, *Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburgo, Felix Meiner, 1994, p. 59 s. En cuanto Heidegger convierte la «producción sistematizada» en instancia fundadora del «judaísmo calculador» y del imperialista nacionalsocialismo, parece escapar a la relación hegeliana entre universal y particular. Y, sin embargo, se mantiene la estructura entre «los espíritus de los pueblos» y el «espíritu del mundo», pero de tal manera que el «espíritu del mundo» del siglo XX es la «producción sistematizada».

7 En una carta de 1920 a Elfride Heidegger, Martin le dice: «Aquí se habla mucho de que los judíos ahora compran cantidad de animales en los pueblos. […] Aquí arriba los campesinos poco a poco se vuelven desvergonzados, y todo está inundado de judíos y especuladores». *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915-1970,* Múnich, Deutsche Verlags-Antsalt, 2005, p. 112 (trad. cast.: *¡Alma mía!: Cartas de Martin Heidegger a su mujer,* Buenos Aires, Manatial, 2008).

8 Cf. M. Buber, «Sie und Wir», en *Deutschtum und Judentum*, l. *op. cit.*, p. 157: «Es conocido que la problemática de la relación de los judíos con la economía de los pueblos dominantes se debe a que su participación por lo general no comienza en el fundamento de la casa, sino en el segundo piso. En cambio, ellos no participan o participan de manera muy escasa en la producción originaria, en la consecución laboriosa de materias primas, en el trabajo pesado en el suelo, tanto en la agricultura como en las minas. En la elaboración manual de las materias primas prefieren en general las profesiones fáciles, que se ejercen estando uno sentado, y en la elaboración industrial ocupan puestos de técnicos, ingenieros y directores, y se mantienen alejados del trabajo pesado en la máquina. Tal como yo he oído con gran preocupación, eso

tampoco ha cambiado mucho en la economía de la Unión Soviética». También esto es un ejemplo de cómo en 1939 estaban en uso atribuciones generales. Buber no argumenta históricamente, sino en el contexto de la «vida del pueblo». La discusión de la relación de los judíos con la «producción originaria» parece tener una tradición. Ya Theodor Herzl se ve confrontado con ella cuando escribe: «Pero quien quiera convertir a los judíos en agricultores está inmerso en un error fantástico. El labrador es, en efecto, una categoría histórica, y donde mejor se reconoce eso es en su vestido, que en la mayoría de los países tiene siglos de antigüedad, así como en sus utensilios de trabajo, que son exactamente los mismos que en tiempos de nuestros primeros padres. […] Pero sabemos que ahora hay máquinas para todo eso. La cuestión agraria es una cuestión de máquinas. América tiene que vencer sobre Europa […]». T. Herzl, *Der Judenstaat,* Berlín, Jüdischer Verlag, 1934, p. 25 s. Herzl establece una relación estrecha entre la pregunta por la «producción originaria» y el problema de la significación de la técnica moderna.

9 G. Simmel, «Deutschlands innere Wandlung», en *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze,* Múnich-Leipzig, Duncker & Umblot, 1917, pp. 14 ss.

10 M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 12 s. (trad. cast.: *Serenidad,* Barcelona, Serbal, 1994): «El pensamiento que hace cuentas calcula. Calcula con posibilidades constantemente nuevas, siempre con perspectivas mejores y a la vez más económicas».

11 No es ninguna casualidad que Leo Strauss haya resaltado especialmente el uso del concepto de lo «autóctono» por parte de Heidegger. Cf. L. Strauss, «Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy», en *Studies in Platonic Political Philosophy,* Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1983, p. 33.

12 Cosa que no ignora Heidegger cuando escribe: «La idea matemática del saber a principio de la Edad Moderna es en el fondo antigua […]». M. Heidegger, *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen,* en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 63. De ahí que tengamos mayor motivo para preguntar por qué razón no retuvo este dato y no lo elaboró.

13 En los *Aportes a la filosofía* hay un pasaje que en apariencia contradice lo aquí expuesto: «Es pura estupidez decir que la investigación experimental es nórdico-germánica y lo racional, en cambio, es extraño. Entonces habríamos de decidirnos a contar a Newton y Leibniz entre los "judíos"». M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* GA 65, Frankfurt del Meno, 1989, p. 163. Pero la apariencia engaña. La afirmación: todo «pensamiento calculador» es «judío», no se identifica con esta otra: todo «pensamiento judío» es «calculador». Heidegger tiene que rechazar la primera afirmación, pues de hecho los grandes pensadores de la Edad Moderna no eran judíos. Él puede afirmar la segunda frase sin entrar en contradicción con la primera. Cf. también la anterior nota a pie de página.

14 M. Heidegger, *Überlegungen* XII, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 69.

15 *Ibíd.,* 82.

16 M. Heidegger, *Überlegungen* III, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 127.

17 Naturalmente la pregunta ¿puede haber un «racismo judío»? es posible. Christian Geulen, en su *Historia del racismo,* define este concepto como la actividad de «fundar teóricamente y establecer, en el terreno práctico, o bien límites transmitidos o bien nuevos límites de pertenencia» (C. Geulen, *Geschichte des Rassismus*, Múnich, C. H. Beck, 2007, p. 11). En este sentido, para el autor el judaísmo conoce ciertamente una «estructura asimétrica de imagen de sí mismo y de lo extraño», pero de ningún modo está abocado «automáticamente a la conquista, colonización y represión de culturas extrañas» (25). Y añade que la «pretensión pasiva de exclusividad» ha llevado «al judaísmo a la concurrencia con las culturas hegemónicas en cada caso». Es una cuestión de psicología social si y cómo la «pretensión pasiva de exclusi-

vidad», ser el «pueblo escogido», puede ser un estímulo para reaccionar de forma racista a la diferencia siempre presente de pertenencia y no pertenencia.

18 Cf. K.-D. Alicke, *Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum,* tomo I, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008, columna 1306: «En las tempranas horas de la mañana del 10 de noviembre de 1938, fue quemada la Sinagoga de Friburgo en el Werderring. Los promotores del incendio forzaron a los directores de la comunidad de la Sinagoga a estar presentes en el incendio. También el cementerio judío fue profanado en la misma noche. Todavía mientras ardía la Sinagoga fueron aprisionados unos 140 hombres judíos y transportados en la tarde del 10 de noviembre al campo de concentración de Dachau». Seguimos leyendo: «Una gran parte de los 350 judíos que permanecían todavía en la ciudad ("más de 1100 judíos" emigraron) fueron transportados a Gurs a finales de noviembre de 1940, junto con unos 6500 de otros lugares; la mayoría de ellos o bien perdieron la vida aquí, o bien fueron asesinados en campos de concentración». Hannah Arendt se encontraba en 1940 en el mismo campamento, que por suerte pudo abandonar en junio. Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit,* Frankfurt del Meno, Fischer, pp. 225 ss.

19 Cf. M. Heidegger, *Zur Auslegung von Niezsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*. GA 46, Frankfurt del Meno, 2003, pp. 259 ss. Un apunte de este seminario dice: «Este rasgo de cada vez más poder, que constituye la esencia del poderío, regula todas las pretensiones, es decir, la violencia y el robo no son la consecuencia de exigencias legítimas, sino a la inversa: el robo es el fundamento de la legitimación. Todavía sabemos "poco" de la lógica del poder, porque nosotros mezclamos además reflexiones *morales,* y porque la afirmación misma del poder trabaja con razones y fines "morales" incluso en sus intereses del poder (cf., por ejemplo, el *cant* inglés)». El *cant* es un lenguaje criminal surgido en Inglaterra.

20 *Íd., Überlegungen* XIV, en *Überlegungen* XI-XV. GA 96, *op. cit.*, pp. 79 s.

21 *Íd., Überlegungen* VII, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 88.

22 *Íd., Überlegungen* IX, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.,* p. 123.

23 Freud intentó, por ejemplo, atraer a su lado al no judío Carl Gustav Jung, también por motivos «raciales». En una carta a Karl Abraham dice: «Tanto más valiosa es su anexión. Casi habría dicho que por primera vez su entrada en escena ha sustraído el psicoanálisis al peligro de convertirse en un peligro nacional judío». P. Gay, *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit,* Frankfurt del Meno, Büchergilde Gutenberg, 1989, p. 234.

24 K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuausgabe*, Múnich, Piper, 1977, p. 101.

25 *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage der modernen Antisemitismus –eine Fälschung. Text und Kommentar,* Gotinga, Wallstein Verlag, 1998. Sobre los Protocolos, cf. también L. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus.* VII. *Zwischen Assimilation und «Jüdischer Weltverschwörung»,* Frankfurt del Meno, 1988, pp. 74 ss., así como W. Benz, *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung*, Múnich, C.H. Beck, 2011.

26 A. Stein, *Adolf Hitler «Schüler der Weisen von Zion»,* Karlsbad, Verlagsanstalt Graphia, 1936.

27 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus,Totalitarismus,* Múnich, Piper Verlag, 1988, p. 757.

28 *Ibíd.,* p. 795.

29 *Die Protokolle der Weisen von Zion*, l, *op. cit.*, p. 37.

30 *Ibíd.,* p. 53.

31 Cf. M. Domarus, *Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945*, tomo I, *Triumph. Erster Halbband 1932-1934*, *op. cit.*, p. 330.

32 Cf. *Íd., Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945*, tomo II. *Untergang 1939-1940. Erster Halbband*, *op. cit.*, p. 1328.

33 ¿Qué o quién es «Inglaterra»? Inmediatamente antes del lugar citado en «Sobre 3» leemos: «¿Por qué nos damos cuenta tan tarde de que Inglaterra en verdad está y puede estar *sin* actitud occidental? Porque solo más tarde comprenderemos que Inglaterra comenzó a instalar el mundo *moderno,* y la modernidad por su esencia está *orientada* al desencadenamiento de la producción sistematizada de toda la órbita terrestre». Heidegger entiende Inglaterra como el origen del americanismo y del bolchevismo, porque lleva a cabo el «desencadenamiento de la producción sistematizada». En otro lugar escribe: «Lo que nosotros proporcionamos a checos y polacos, Inglaterra y Francia quieren hacerlo llegar también a los alemanes, pero con la diferencia de que Francia quisiera resarcirse de su falta de historia en una Alemania destruida, e Inglaterra quisiera compensarse de su falta de historicidad en un enorme negocio; en cambio, a los futuros alemanes les está asignada la espera de otra historia, pues su pensamiento se halla en transición hacia la reflexión sobre el sentido». M. Heidegger, *Überlegungen* XIII, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, pp. 95 s. Aunque las *anteriores palabras* sobre Inglaterra no den información exhaustiva, la afirmación de que para esa nación la destrucción de Alemania es un «negocio enorme» tiene una tendencia antisemita.

34 Esta atribución estaba tan difundida, que la afirmaron los judíos mismos: «La tragedia de los judíos es la de la burguesía, que vive en las grandes ciudades. El judío es un hombre de la gran ciudad, más de la mitad de judíos del mundo viven en grandes ciudades. […] Acostumbrados a tomar el agua del grifo y beberla con toda naturalidad, crecidos con teléfono, auto y electricidad, han perdido el sentimiento y el sentido de la producción originaria. Ya no tienen ninguna noción de las fuentes que los padres excavaron, del laborioso camino de los antepasados y de la luz que Dios creó en tiempos. Este destino es por supuesto el de las grandes ciudades de Europa en general». J. Prinz, *Wir Juden*, en *Deutschtum und Judentum, op. cit.*, p. 95 s. Sobre el hecho de que alrededor de 1900 en Alemania la mayoría de los judíos del Imperio alemán vivían en Berlín, pero el porcentaje de judíos en la población conjunta era más bajo que en otras grandes ciudades de Europa, cf. M. Ferrari Zumbini, *Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus: Von der Bismarckzeit zu Hitler,* Frankfurt del Meno, Klostermann, 2003, pp. 42 s.

35 M. Heidegger, *Überlegungen* XV, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 17.

36 M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, l, *op. cit.*, p. 339: «Por eso los jóvenes alemanes que sabían de Hölderlin pensaron y vivieron ante la muerte en forma distinta de lo que la opinión pública presentaba como opinión alemana». Aunque esto sin duda es cierto, hemos de preguntar: ¿Qué «pensaron y cómo vivieron» ellos?

37 *Íd., Überlegungen* XIII, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 77.

38 *Íd., Die Geschichte des Seyns*, GA 69, *op. cit.*, p. 78.

39 En el libro falta esta frase. Está en el manuscrito, pero no se encuentra en la copia de Fritz Heidegger, que sin duda la «borró». En el sentido de la «última edición revisada por el autor», los editores y los administradores del legado decidieron entonces no publicar la frase. Pero a la luz de los *Cuadernos negros*, el asunto se presenta de otra manera. Temporalmente, por lo menos, pertenece por entero al contexto de otros pasajes antisemitas aquí comentados.

40 Cf. M. Heidegger, *Überlegungen* XV, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 119. Allí leemos una vez: «Los relatos ahora publicados sobre las bodegas bolcheviques donde se practican asesinatos tienen que ser horribles. Heidegger se avergüenza de decir algo comparable sobre los alemanes». Por lo demás, creía que el «judaísmo mundial» tenía en sus manos las posiciones claves de los bolcheviques.

41 J. Prinz, «Wir Juden», en *Deutschtum und Judentum*, l, *op. cit.*, p. 95. También el pensamiento de Prinz es, en definitiva, una interpretación específica según la cual en la Modernidad la diáspora es el «destino» del hombre en general. Yo, en cambio, defiendo que las formas de cambio del mundo por la técnica nada tienen que ver con la diáspora, que el cosmopolitismo vinculado a la globalización carece de prototipo. Götz Aly, en su estudio *Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800-1933,* Frankfurt del Meno, 2011, establece la diferencia entre los conservadores del suelo, y con ello acomodados, retrógrados y ansiosos de la patria, por un lado, y los progresistas, afanados por aprender y modernos, por otro, como una distinción importante para el antisemitismo alemán.

42 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, l, *op. cit.*, p. 750.

43 M. Heidegger, *Überlegungen* VIII, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 9.

44 *Íd., Überlegungen* XV, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 10.

45 *Íd., Die Geschichte des Seyns*. GA 69, *op. cit.*, p.47.

46 Si afirmáramos una identidad entre «producción sistematizada» y «judaísmo mundial», ignoraríamos, por ejemplo, la discusión entera con la concepción que Ernst Jünger presenta de la «movilización total» o de la «figura del trabajador». Sin embargo, será inevitable tener en cuenta a la vez un resentimiento antisemita en la génesis del pensamiento de Heidegger sobre la técnica.

47 Cf. D. Diner, *Feindbild Amerika. Über die Beständigkeit eines Ressentiments*, Múnich, Propyläen Verlag, 2002, p. 33: «En algún aspecto el antiamericanismo puede entenderse como un estadio ulterior de la difusión mundial de la adversidad contra los judíos, la cual va más allá del antisemitismo». En un pasaje de las *Überlegungen* Heidegger habla del «cálculo comercial, recubierto de moral, en el mundo inglés-americano». Cf. Heidegger, *Überlegungen* XIII. GA 96, *op. cit.* En el presente contexto eso tiene que entenderse probablemente como una manifestación del antisemitismo relacionado con la historia del ser.

48 M. Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*. 1. *Die Überwindung der Metaphysik*. 2. *Das Wesen des Nihilismus*. GA 67, Frankfurt del Meno, 1999, p. 150.

El concepto de la «raza» en el marco de la historia del ser

1 C. Geulen, *Geschichte des Rassismus*, *op. cit.*, p. 13.

2 F. Nietzsche, *Morgenröte. KSA* 3, *op. cit.*, p. 214.

3 Cf. G. Schank, *«Rasse» und «Züchtung» bei Nietzsche,* Berlín/Nueva York, De Gruyter, 2000. Nietzsche no pone en duda la existencia de «razas»; dudaba, por ejemplo, en relación con la cuestión de su «mezcla». Por una parte, parece que acentúa la «pureza» de la «raza» y, por otra, opina que «razas mezcladas» son «el origen de una gran cultura» (F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1889*. *KSA* 12, *op. cit.*, p. 45). Puede ser que el concepto de raza no proceda de las discusiones centrales de la biología. En todo caso hemos de advertir que Charles Darwin usa el concepto de «raza» con toda naturalidad. El título inglés de *Sobre el origen de las especies* de 1859 es: *On the Origins of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle of Life*. El *Essai sur l´inégalité des races humaines,* de Gobineau, obra que influyó en Wagner, apareció en dos tomos entre 1853 y 1855. Para señalar la dificultad que el concepto de «raza» implica todavía hoy, recordemos la significación de «raza» en *United States*

Census. La estructura social de los Estados Unidos de América parece hacer imposible la renuncia al concepto de «raza», precisamente porque hay allí un «racismo» normal, por así decirlo.

4 E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, en *Sämtliche Werke*, tomo 8, Stuttgart, Ernst Klett, 1981, p. 288.

5 *Ibíd.*, p. 309.

6 *Ibíd.*, p. 156.

7 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. GA 38, Frankfurt del Meno, 1998, p. 65.

8 *Ibíd.* (subrayado en la nota final de las lecciones).

9 *Ibíd.*, p. 153.

10 M. Heidegger, *Seminare Hegel-Schelling*. GA 86, Frankfurt del Meno, 2011, p. 162.

11 El concepto de «tener clase» sin duda se aplica hoy exclusivamente a mujeres y coches deportivos.

12 Zaborowski acentúa que Heidegger, en su comprensión del «Estado y del pueblo», «ocasionalmente, aunque no con frecuencia, adoptó incluso una posición que, según todas las apariencias externas, debe designarse de modo inequívoco como racista» (cf. H. Zaborowski, *Eine Frage von Irre und Schuld?*, *op. cit.*, p. 420). Si «racista» significa que Heidegger derivó de la fundamentación «racial» del «cuerpo popular» de los alemanes una superioridad de estos frente a otros pueblos, hablando con seriedad hemos de eximir al filósofo del reproche de «racismo». En cambio, un «racismo fundado en la historia del ser» consistiría en que Heidegger, en la topografía de los protagonistas de la historia del ser, no quería renunciar al concepto de la «raza», pues creía que la significación auténtica de «raza» en general aparece por primera vez en una época determinada de la historia del ser. De esto hablaremos más tarde.

13 M. Heidegger, *Sein und Wahrheit*. GA 36/37, Frankfurt del Meno, 2001, p. 263.

14 *Íd., Überlegungen und Winke* III, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 96.

15 *Ibíd.*, p. 26 s. Un poco más tarde (p. 41): «Lo decisivo es la fuerza del proyecto para producir un temple y una imagen […]». Por lo demás, también en el concepto de «cuidado» puede mostrarse cómo Heidegger, alrededor de 1933, intentó politizar la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, es decir, ontologizar la política, o sea, llevar a cabo una «metapolítica».

16 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, *op. cit.*, p. 65.

17 *Íd., Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, en *Überlegugen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 45.

18 *Íd., Überlegungen und Winke* III, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 102.

19 *Íd., La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934,* Madrid, Tecnos, 1989, pp. 7 ss. En la elaboración del concepto de «responsabilidad occidental» ha de tenerse en cuenta que Heidegger lo usó por primera vez después de la guerra. En los *Cuadernos negros* aparece también después de 1945, en las *Anotaciones* II. La decisión de hablar de «Occidente» y «occidental» brota de un desplazamiento de lo narrativo del «primer comienzo» al «otro» en la relación entre griegos y alemanes. ¿Entendió Heidegger por «responsabilidad occidental» otra cosa que la inclusión de la historia europea en la

transición del «primer comienzo al otro»? Por supuesto «Europa» no es para Heidegger el «país del atardecer *(Abend-Land)*». No podemos entrar en este tema con mayor detalle.

20 *Íd., Seminare Kant-Leibniz-Schiller*, parte I: Semestre de verano de 1931 hasta semestre de invierno de 1935/1936. GA 84.1, Frankfurt del Meno, 2013, p. 338. Sin duda aquí, en este giro ambivalente, «tierra» está referida a la «tierra» en la «lucha entre mundo y tierra», no a los planetas.

21 *Íd., Überlegungen* X, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 103.

22 *Íd., Überlegungen* XII, en *Überlegungen* XII- XV. GA 96, *op. cit.*, pp. 69 s.

23 *Íd., Überlegungen* XI, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, pp. 57 s.

24 *Íd., Überlegungen* V, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, pp. 36 s.

25 Cf. P. Trawny, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, *op. cit.*, pp. 78 ss.

26 M. Heidegger, *Überlegungen* XI, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 67.

El doble sentido de lo extraño

1 M. Heidegger, *Winke x Überlegungen* (II) *und Anweisungen*, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 55.

2 *Íd., Überlegungen* IV, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 38.

3 *Ibíd.,* p. 52.

4 M. Heidegger, *Überlegungen* und Winke III, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 96.

5 *Íd., Überlegungen* IV, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 102.

6 *Íd., Überlegungen* VI, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 46.

7 Cf. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden* I, Frankfurt del Meno, 1997, pp. 184 ss.

8 M. Heidegger, *Überlegungen* IV, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 24: «La *realización* operante del silencio y de la extinción como apertura y transposición del ente con el ŝer esencial. Pero eso exige la *renuncia* esencial a hablar del silencio, y a decir algo de la esencia del lenguaje como silencio, de no ser calladamente».

9 *Íd., Überlegungen* V, en *Überlegungen* II-VI. GA 94, *op. cit.*, p. 79.

10 La manera heideggeriana de tratar la relación entre la ciudad y el campo ha sido criticada con frecuencia. Recientemente lo ha hecho H.D. Zimmermann, *Martin y Fritz Heidegger,* Barcelona, Herder, 2007. Pero no estoy seguro por completo de si en la predilección de Heidegger por la «cabaña de la Selva Negra» puede partirse de una simple «estilización». No es procedente denegar cualquier significación a la facticidad del habitar en paisajes diferentes.

11 M. Heidegger, *Überlegungen* VII, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 12. El pensamiento de que los alemanes imitan una realidad «extraña» no es original. Se encuentra, por ejemplo, en el Nietzsche temprano. Así leemos al principio de *David Strauss, el confesor y el escritor*: «Si hubiésemos dejado realmente de imitarlos [a los franceses, *N. del A.*], no por eso habríamos vencido todavía sobre ellos, tan solo

nos habríamos liberado de ellos. Solo si les hubiésemos impuesto una original cultura alemana, se podría hablar también de un triunfo de la cultura alemana. Entre tanto advertimos que en asuntos de la forma dependemos de París lo mismo que antes, y tenemos que permanecer en esa dependencia, pues hasta ahora no hay ninguna cultura original alemana». En *Unzeitgemässe Betrachtungen*. KSA 1, pp. 164 s. Naturalmente, Heidegger rechazó agriamente el concepto de «cultura».

12 M. Heidegger, *Überlegungen* VII, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 14.

13 *Íd., Überlegungen* IX, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 1.

14 *Íd., Überlegungen* X, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, pp. 101 s.

15 *Íd., Überlegungen* XIII, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 64.

16 *Íd., Hölderlins Hymne «Der Ister»*. GA 53, *op. cit.*, p. 67: «Por supuesto, *lo* extraño a través de lo cual camina el retorno al hogar no es un extraño cualquiera, en el sentido de lo no propio puramente indeterminado. La extrañeza referida al retorno al hogar, es decir, la que forma una unidad con el regreso, es la *procedencia* del retorno a casa y es lo inicial sido de lo propio y de lo hogareño. Esto extraño de la humanidad histórica de los alemanes es para Hölderlin lo griego». Es superfluo decir que, según Heidegger, lo que tiene validez «para Hölderlin» vale también «para los alemanes».

17 Por eso es de antemano absurda la discusión en torno al chauvinismo del lenguaje en Heidegger. Cf. V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik, 1989, p. 403. El pensamiento del ser no está ligado a una determinada lengua. En la frase «esto es una mesa», lo que significa «es» puede decirse en todas las lenguas (ser como existencia, como esencia, como verdad), incluso en las que no tienen ninguna palabra para el substantivo verbal «ser». Es una pregunta diferente la que se refiere a la posibilidad de traducir las lenguas. Es conocido que Heidegger tenía un interés especial y una idea especial en relación con esto. Por lo demás, no hay ningún chauvinismo en la afirmación de que las lenguas no pueden traducirse «unidad por unidad».

18 M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, *op. cit.*, p. 339.

19 *Íd., Anmerkungen* I, *Anmerkungen* I-V. GA 97, p. 70, Frankfurt del Meno, 2015.

Heidegger y Husserl

1 Cf. *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2013. En medio de todas las diferencias aún se consideran enlazados en una obra común.

2 M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*. GA 14, Frankfurt del Meno, 2007, p. 98.

3 J. Habermas, «Heidegger. Werk und Weltanschauung», en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus,* Frankfurt del Meno, Fischer, 1989, p. 13.

4 Cf. «Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik», en *Husserl Studies* II (1-2), 1994, pp. 3-63. No cabe decir que a Husserl le fuera desconocido en qué media Heidegger iba por su propio camino. Habla en contra de semejante desconocimiento la colaboración en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica*. Heidegger mismo se refiere en una nota a una conversación en Todtnauberg en la que, en la época del nacimiento de *Ser y tiempo,* se pusieron de manifiesto diferencias entre Husserl y él. Cf. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen SS 1925*. Hua IX, La Haya, 1973, p. 274.

5 E. Husserl, *Briefwechsel*. Tomo III. *Die Göttinger Schule,* Dordrecht, Klower Academic Publishers, 1994, p. 265.

6 *Íd., Briefwechsel*, tomo VII. *Wissenschaftlerkorrespondenz,* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 15. Carta a Émile Baudin. La cursiva es mía.

7 M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 60.

8 Cf. sobre esto K. Schumann, «Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32/4, 1978, pp. 591-612.

9 E. Husserl, «Phänomenologie und Anthropologie», en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937).* Hua XXVII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 164-181.

10 E. Husserl, «Nachwort zu den Ideen I», en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hua V, La Haya, Martinus Nijhoff, 1952.

11 *Ibíd.,* p. 139.

12 *Ibíd.*

13 *Ibíd.,* p. 140.

14 Heidegger, en una carta a Husserl de octubre de 1927, dice: «¡Querido amigo paternal! A usted y a su venerada esposa les doy mis cordiales gracias por los días pasados en Friburgo. Yo tenía realmente el sentimiento de ser acogido como un hijo».

15 M. Heidegger, *Anmerkungen* V, en *Anmerkungen* I-V. GA 97, p. 52.

16 *Ibíd.,* p. 53.

17 ¿Es una mera figura retórica que Heidegger, allí donde supone un reproche político de antisemitismo, se enfrenta al adversario con un vocabulario cargado políticamente? «Ambiente de palacio de deportes», «proclamación», «propaganda», todo eso va dirigido contra Husserl. ¿Se esconde quizá detrás la estrategia de dar la culpa a los judíos por las pasadas miserias? Recuerdo que Paul Celan, después de una lectura en el «Grupo 47» a principios de los años cincuenta, no podía expresar con palabras su ofensa cuando alguien, quizá Hans Werner Richter, dijo que Celan leía con «tono de voz de Goebbels». Cita tomada de M. Dor, *Auf dem falschen Dampfer,* en *Fragmente einer Authobiographie,* Viena, Zsolnay Verlag, 1988, p. 214.

18 *Ibíd.,* p. 54.

19 *Ibíd.*

20 Cf. en Zaborowski, *Eine Frage von Irre und Schuld?*, *op. cit.*, p. 390 s., la discusión en torno a la carta de Elfride Heidegger a Malvine Husserl del 20 de abril de 1933, en la que, dicho con suavidad, ella habla sin mostrar ninguna sensibilidad de las consecuencias de las Leyes de Unificación de marzo y abril de 1933. En todo caso es absurda la noticia, publicada en *Festschrift zum 550. Jubiläum der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg,* según la cual Malvine (1860-1950), la esposa de Husserl, decidió el suicidio «la víspera de la deportación de todos los judíos de Baden en 1940». Además se le atribuye a Heidegger una fal-

sa fecha de nacimiento, a saber, «1891». Cf. *550 Jahre Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*. Tomo I: *Bilder, Episoden, Glanzlichter,* Friburgo, Karl Alber Verlag, 2007, p. 171.

21 M. Heidegger, *Überlegungen* XII, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 67.

22 *Íd., Anmerkungen* V, en *Anmerkungen* I-V. GA 97, *op. cit.*, p. 17.

23 *Íd., Ser y tiempo*, Madrid, FCE, 1982, pp. 233 ss.

24 En *Martin Heidegger und das «Dritte Reich». Ein Kompendium,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 196.

25 Walter Eucken era el hijo de Rudolf Eucken, que tenía amistad con Husserl. Walter Eucken es uno de los fundadores de la llamada «Escuela de Economía Nacional de Friburgo», una dirección económica que desde 1950 es caracterizada como «liberalismo ordenado», es decir, como una especie de liberalismo regulado. El historiador Bernd Martin designa a Eucken como «el auténtico adversario y provocador del Rector, que desplegaba la política universitaria del nacionalsocialismo» (*Ibíd.,* p. 26). Así, no hemos de admirarnos de que Eucken no se contuviera después de la guerra, sobre todo porque también él tenía por antisemita la política universitaria de Heidegger. W.G. von Klinckowstroem, «Walter Eucken: eine biographische Skizze», en *Walter Eucken und sein Werk. Rückblick auf den Vordenker der sozialen Marktwirtschaft*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2000, pp. 73 ss. Parece una contradicción que Heidegger desplegara la «política universitaria del nacionalsocialismo» cuando él se aislaba cada vez más con sus planes filosóficos para la universidad.

26 Cita tomada de *Heidegger und das «Dritte Reich»*, *op. cit.*, p. 149.

27 *«Mein liebes Seelchen!» Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970, op. cit.*

28 Sin duda Eucken no estuvo presente en la correspondiente sesión de la Facultad. Le habían «contado la historia», según se dice allí. En general el «Informe» es ambiguo por lo que se refiere al «comportamiento» de Heidegger «con los judíos». Está claro que las manifestaciones inculpatorias proceden sobre todo de Walter Eucken y también de Adolf Lampe. Así Eucken acentúa que «cree recordar» que Heidegger «habló como rector en discursos públicos "del dominio de los judíos en la época del sistema" y de los judíos como "los extraños"». Observaciones exculpatorias proceden, por ejemplo, de Gerhard Ritter. Es difícil decir en qué medida aquí desempeñan una función motivos de política universitaria. En cualquier caso Heidegger habla una vez del «afán de denunciar del señor Lampe, de la mendacidad del señor Sauer y de la alevosía y del fariseísmo en la persona del señor Dietze», y pregunta: «¿Qué puede esperarse allí de las demás figuras que hacen negocios?; ¿Qué derecho tienen estas gentes a dárselas de moralistas frente a los nazis?». M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.2, Frankfurt del Meno, 2013, p. 1019. Lampe y Dietze, durante la época nazi, eran miembros activos de la oposición cristiana del «Círculo de Friburgo», y en 1944 fueron a parar en la cárcel. Eucken estaba casado con una judía. Pero también Ritter fue enviado a prisión en 1944. Es obvio que Heidegger tenía poco en común con el liberalismo intelectual de Eucken y con la actitud fundamental del protestante Dietze.

Obra y vida

1 W. Biemel, *Martin Heidegger,* Reinbek bei Hamburg, Taschenbuch, 1973, p. 7.

2 M. Heidegger, *Grundproblem de Phänomenologie* (1919/20). GA 58, Frankfurt del Meno, 1993, p. 162.

3 *Ibíd.,* p. 33.

4 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60, Frankfurt del Meno, 1995, p. 8.

5 «*Mein liebes Seelchen!*» *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, *op. cit.*, p. 264.

6 H.D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger, op. cit.,* pp. 82 ss.

7 M. Heidegger, K. Bauch, *Briefwechsel 1932-1975*, Friburgo/Múnich, Karl Albert Verlag, 2010, p. 32.

8 J. Rosenkranz, *Mascha Kaléko. Biographie*. Múnich, DTV, 2007, p. 177.

9 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrscschaft, op. cit.*, pp. 141 ss.

10 *Íd., Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Múnich, Piper, 1964, p. 171 (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén,* Barcelona, Lumen, 2006).

11 M. Heidegger, *Überlegungen* X, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 107. La pregunta es, pues, por qué Heidegger llama «poeta alemán» al poeta del *Nathan*.

Aniquilación y propia aniquilación

1 M. Heidegger, *Überlegungen* XV, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 16.

2 *Íd., Überlegungen* XII, *op. cit.*, p. 65.

3 *Íd., Überlegungen* XIII, *op. cit.*, p. 89. La idea de «esclavos de la historia del ŝer» es central para el pensamiento de Heidegger en este plano. Todo lo que sucede tiene que suceder, precisamente porque sucede. Por eso Heidegger califica su pensamiento de «inhumano» (Heidegger, *Geschichte des Seyns*. GA 69. L. *cit.,* p. 24). No «se vuelve a patrones, fines e impulsos de la humanidad anterior». Puede entenderse por qué suenan tan frías las manifestaciones sobre los judíos perseguidos y aniquilados.

4 *Íd., Überlegungen* XIV, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 113. Cf. también pp. 28-29.

5 *Íd., Anmerkungen* I, en *Anmerkungen* I-V. GA 97, *op. cit.*, p. 26.

6 Cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, 26, Zurich-Hildesheim, 1989, frag. 22 B 66: (πάντα γάρ τό πυ ~ ρ ἐπελθόν κριτεῖ κᾶι καταλήΨεται). «Pues al acercarse el fuego lo juzgará todo y lo prenderá todo». En las lecciones de la guerra sobre Heráclito, del verano de 1943, dice en términos tajantes: «El planeta está en llamas. La esencia del hombre se ha salido de quicio». M. Heidegger, *Heraklit 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. GA 55, Frankfut del Meno, 1994, p. 123.

7 M. Heidegger, *Sein und Wahrheit*. 1. *Die Grundfrage der Philosophie*. 2. *Vom Wesen der Wahrheit*. GA 36/37, Frankfurt del Meno, 2001, pp. 90 s.

8 Faye escribe sobre las palabras citadas: «Este es con toda seguridad uno de los pasajes más insoportables en la obra de Heidegger. La lucha […] describe con toda exactitud en el lenguaje tan característico de Heidegger la lucha racial del nacionalsocialismo contra los judíos que se habían integrado en el pueblo alemán. Se trata de una lucha que durante los años 1933-1935 condujo a las primeras medidas antisemitas, decretadas en el marco de la unificación, y que luego, a través de la ley de la raza de Núremberg, desembocó en la "solución final", en la aniquilación del judaísmo europeo». E. Faye, *Heidegger, op. cit.*, pp. 229 s. Para Faye está claro que el «enemigo» es el judaísmo. Él interpreta su carácter oculto como consecuencia de la asimilación. Además, interpreta la «aniquilación total» en el sentido del exterminio físico, ejecutado luego en el holocausto. Naturalmente, aquí no se habla de todo esto. Pero Heidegger no em-

prende nada que excluya semejante interpretación del pasaje. Zaborowski interpreta el texto como sigue: «Precisamente en el contexto filosófico, cuando se habla de lucha, hay que pensar en la palabra de Heráclito *polemos* —lucha o guerra— como el "padre de todas las cosas", una palabra que para Heidegger se hizo cada vez más importante y le ayudó a justificar la superación de la lucha real en lo espiritual». H. Zaborowski, «Eine Frage von Irre und Schuld?», *op. cit.*, p. 271. Prescindiendo de que la sentencia de Heráclito no se refiere a ninguna lucha intelectual, cosa en la que Heidegger tiene razón con su interpretación, los comentarios de Zaborowski son imprecisos. ¿Cómo puede haber una «aniquilación total» en la «lucha intelectual»? Ideas y argumentos filosóficos no puede «aniquilarse por completo». Además, sería muy raro el uso de un concepto como el de «plena aniquilación» en una discusión apasionada, es decir, en una «lucha intelectual». Por lo demás, yo no opino que Heidegger piense aquí sin ningún género de dudas en una destrucción física. Pero veo que él deja lugar a la posibilidad de pensar en esto. A diferencia de la «plena aniquilación» de Heidegger, para Nietzsche «quien vive de combatir a un enemigo, tiene interés en que este siga con vida». Cf. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano,* Madrid, Akal, 1996, p. 536.

9 *Ibíd.,* p.151.

10 Cf. A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts,* Múnich, Hoheneichen-verlag, 1937, p. 127 s.: «Puesto que Yavé sin duda es pensado como actuando en la materia, en el caso del judaísmo la rígida fe en un Dios se entreteje con la adoración práctica de la materia (materialismo) y la más yerma superstición filosófica, para lo cual el llamado Antiguo Testamento, el Talmud y Karl Marx transmiten puntos de vista iguales». Tenemos aquí una secuencia típica de la época: judaísmo = Yavé – monoteísmo – materialismo – marxismo.

11 M. Heidegger, *Anmerkungen* I, en *Anmerkungen* I-V. GA 97, *op. cit.*, p. 29.

12 A. Hitler, *Mein Kampf*, Múnich, Franz Eher Nachfolge, 1943, p. 498.

13 T. Mommsen, *Römische Geschichte*, tomo III, Berlín, 1889, p. 550.

14 M. Heidegger, *Überlegungen* XIV, en *Überlegungen* XII-XV. GA 96, *op. cit.*, p. 121.

15 Es conocido que el tema de la perdida tesis doctoral de Marx, de 1940-1941, era: *La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Según esto, es una estrategia antisemita caracterizar a Marx como judío en su materialismo (que de todos modos es limitado).

16 E. Levinas, «Heidegger, Gagarin und wir», en *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum,* Frankfurt del Meno, 1992, p. 175.

17 *Ibíd.,* p. 175 s.

18 *Ibíd.,* p. 176.

19 M. Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*. 1. *Die Überwindung der Metaphysik*. 2. *Das Wesen des Nihilismus*. GA 67, Frankfurt del Meno, 1999, p. 164.

20 M. Heidegger, *Anmerkungen* I, en *Anmerkungen* I-V. GA 97, *op. cit.*, p. 30.

21 *Íd., Überlegungen* XIV, en *Überlegungen* XII-XV, *op. cit.*, p. 18.

22 *Íd., Überlegungen* XIV, en *Überlegungen* XII-XV, *op. cit.*, p. 13.

23 M. Heidegger, *Annmerkunge* I, en *Anmerkungen* I-V, *op. cit.*, p. 151.

24 Es decir, Heidegger anticipa aquí lo que más tarde describirá como sigue: «La agricultura es ahora industria motorizada de la alimentación, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de aniquilación, lo mismo que el bloqueo y la hambruna de países, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno». (M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*. 1. *Einblick in das was ist*; 2. *Grundsätze des Denkens*. GA 79, Frankfurt del Meno, 2/2005, p. 27). De todos modos, lo que aquí se atribuye al «engranaje», en tono neutral, sin relacionarlo con nadie en especial, ocho años antes era atribuido a lo «judío». No es fácil plantear la pregunta de *por qué* Heidegger identifica la «producción sistematizada» con «lo judío». Las comillas suplantan el carácter estereotipado de la «dotación acentuadamente calculadora» de los judíos existentes de hecho para atribuírselo en conjunto a la técnica. Con ello el judaísmo es el «enemigo» por antonomasia en el plano de la historia del ser.

Después del holocausto

1 M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*. 1. *Einblick in das was ist*; 2. *Grundsätze des Denkens*. GA 79, Frankfurt del Meno, 2005, pp. 27, 56. Cf. también H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *op. cit.*, p. 912.

2 E. Jünger, *Der Friede. Ein Wort an die Jugend Europas und an die Jugend der Welt*, *op. cit.*, p. 15.

3 H. Arendt, M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, p. 64.

4 En este punto no puedo abstenerme de hacer una manifestación personal. Para nosotros se ha convertido en costumbre adoptar con los hombres una relación indiferente, independiente de su origen cultural o social, o de su sexo. Corresponder de esa manera a la «corrección política» brota de experiencias con las que Heidegger no estaba familiarizado. Como hemos expuesto en relación con la colección de textos «Germanismo y judaísmo», antes de 1945 era usual considerar a un alemán como alemán y a un judío (alemán) como judío (alemán). Cf. sobre esto la discusión acerca del germanismo entre Karl Jaspers y Hannah Arendt en su intercambio epistolar en torno a 1933. Cf. al respecto también mi libro *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts,* Würburg, Königshausen und Neumann, 2005, pp. 165 ss.

5 *«Mein liebes seelchen!» Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970, op. cit.,* p. 51.

6 Walther Rathenau, ministro de Asuntos Exteriores del Imperio, asesinado en junio de 1922 por motivo antisemita, en su artículo «Höre, Israel!» (1897) habla de un «fin» del «Estado» cifrado en «actuar en contra de la judaización de la vida pública», y lo considera «justificado». W. Rathenau, «Höre Israel!», en *Deutschtum und Judentum, op. cit.*, p. 37.

7 H. Arendt, M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975, op. cit.*, p. 161.

8 *Ibíd.,* p. 89.

9 *Ibíd.,* p. 99.

10 M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16, *op. cit.*, pp. 430 ss.

11 *Íd., Anmerkungen* I, en *Anmerkungen* I-IV. GA 97, *op. cit.*, p. 151.

12 *Ibíd.,* p. 431.

13 M. Heidegger, *Anmerkungen* II, en *Anmerkungen* II-V. GA 97, p. 60.

14 *Íd., Anmerkungen* V, en *Anmerkungen* II-V. GA 97, p. 21.

15 Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico,* Madrid, Alianza, [7]1983, p. 39: «Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra los "nobles", los "violentos", los "señores", "los poderosos" merece ser mencionado si se lo compara con lo que los *judíos* han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transformación de los valores propios de estos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza*. Esto es lo único que resultaba adecuado precisamente a un pueblo sacerdotal, al pueblo de la más refrenada ansia de venganza sacerdotal». Sin duda Heidegger, en su singular personificación de un «espíritu de venganza» que actúa contra los alemanes, podía remitirse a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Y eso arroja luz también sobre el antisemitismo de Nietzsche, que no desaparece por el hecho de que el filósofo en otro lugar se entusiasme por la raza de los judíos y deje vía libre a su ira contra los antisemitas. Probablemente no es insostenible la tesis de que la rama (cristiano) conservadora de la historia de la filosofía alemana del Idealismo sobre Nietzsche es demasiado seria, y la interpretación de Friedrich Georg Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger en conjunto es más o menos antisemita de modo latente. Se trata, por supuesto, de analizar diferenciadamente la manera de este antisemitismo.

16 H. Arendt, M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975, op. cit.*, p. 96 s. Cito solamente una parte del poema.

17 F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und* Briefe, tomo 1, Múnich, Hanser Verlag, 1992, p. 437. La «leña» *(Scheit)* es el haz de leña. «Leña» está relacionado con separar *(Scheiden)*. «Fracaso» *(Scheitern)* es aquí en Hölderlin el plural de «haz de leña» (véase, por ejemplo, hoguera).

18 H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, tomo 1, Barcelona, Herder, 2011, p. 3.

19 H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926 bis 1969,* Múnich/Zúrich, Piper, 2002, p. 3.

20 H. Arendt, M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975, op. cit.*

21 M. Heidegger, *Anmerkungen* II, en *Anmerkungen* II-V. GA 97, p. 77. Llama la atención que Heidegger apenas considera el judaísmo como religión. Esto puede decirse no solo de los *Cuadernos negros*, sino en general de su obra. Constituye una excepción la *Carta a un joven estudiante*, en la que el filósofo habla de la «falta de Dios y de lo divino». Esta forma de «ausencia», dice, «no es mera nada», sino la ausencia, que «todavía ha de apropiarse la plenitud oculta de lo que ha sido», bajo la cual él entiende la «divinidad» en Grecia, en el profetismo judío, en la predicación de Jesús (M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. GA 7, Frankfurt del Meno, 2000, p. 185). Esta manifestación parece conciliadora, pero su centro de gravedad está en que se trata de la «plenitud de lo que ha sido». Cuando en los *Cuadernos negros* se habla del «pueblo eterno», Heidegger no se refiere a los judíos, sino a los alemanes (J.G. Fichte menciona en su *Octavo discurso a la nación alemana* la relación entre pueblo y eternidad). Un obstáculo para su acercamiento al judaísmo como religión era sin duda su significación para el cristianismo.

22 Otro camino para acercarse al antisemitismo de Heidegger relacionado con la historia del ser es el de una peculiar afinidad. Así leemos una vez: «El folclore de todo tipo y extensión nunca encuentra el "pueblo eterno", si antes este no asigna el preguntar y el decir esencial a aquellos individuos que buscan al Dios del pueblo, y arrojan al centro esencial del pueblo una decisión a favor o en contra de él […]». M. Heidegger, *Überlegungen* XI, en *Überlegungen* VII-XI. GA 95, *op. cit.*, p. 83). Si mantenemos abierta por un momento la posibilidad de que este «Dios», que habría de ser arrojado al «centro esencial de un pueblo», tiene que ver algo con el «último Dios», se ofrecerá la oportunidad de una mirada al judaísmo partiendo de este pensamiento. En el tema del «último Dios», que en ocasiones ha de recibir la caracterización de mesiánico, como un Dios no universalista de un pueblo, suena la concepción de Dios que se da en el judaísmo (por supuesto, en el sentido de una afirmación transitoria por completo). ¿No vio Heidegger a los alemanes como un «pueblo elegido»? ¿Qué relación guarda el «último Dios» con esta elección? ¿Hay en Heidegger una cercanía no confesada respecto del judaísmo? Y si se diera tal cercanía, ¿qué significaría

eso para el antisemitismo basado en la historia del ser? Sobre este conjunto de cuestiones, cf. también *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 320.

23 M. Heidegger, *Anmerkungen* V, en *Anmerkungen* I-IV. GA 97, *op. cit.*, p. 10.

24 *Íd., Anmerkungen* II, p. 138: «Pero sería necesario que un día los que se interesan por mí una vez se hicieran una idea, aunque solo fuera una. Y eso no ha de ser para tolerar mi pensamiento todavía «cristianamente». Yo no soy cristiano, simplemente porque no puedo serlo, porque yo, hablado en términos cristianos, no tengo la gracia. Y no la tendré mientras mi camino esté bajo las exigencias del pensamiento». De hecho, la interpretación del pensamiento de Heidegger se ha mantenido con insistencia durante decenios desde la perspectiva de que sus exposiciones sobre el «último Dios» (y sobre los «dioses») pueden entenderse siempre «cristianamente». Habría sido cristiano entenderlas como blasfemias intencionadas.

25 *Íd., Anmerkungen* IV, en *Anmerkungen* I-V. GA 97, *op. cit.*, p. 62.

26 *Íd., Anmerkungen* I, en *Anmerkungen* I-V. GA 97, *op. cit.*, p. 30.

27 Cf. L. Strauss, «Reason and Revolution», en H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem,* Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 141-180.

28 Cf. J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa,* Múnich, Hanser Verlag, 2000.

Intentos de respuesta

1 M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA 79, *op. cit.*, p. 56. La cursiva es mía. Tiene una formulación parecida aquella carta a Marcuse donde Heidegger dice que «el terror sangriento de los nazis se mantuvo en secreto ante el pueblo alemán». Cf. M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA, *op. cit.*, p. 431.

2 A. Mitscherlich y M. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern,* Múnich, Piper, 1967.

3 M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA 79, *op. cit.*, p. 57.

4 *Íd., Zum Ereignis-Denken*. GA 73.1, Frankfurt del Meno, 2013, p. 819: «La añoranza de la propia casa es la tristeza originaria». El texto del que procede esta frase surgió alrededor de 1945.

5 Merece mencionarse además el encuentro de Heidegger con el psicoanalista Viktor Frankl, sobreviviente de Auschwitz, en Viena y en Friburgo a finales de los años cincuenta. Cf. Viktor E. Frankl, *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*, Weinheim-Basilea, 2002, pp. 91 s. Por desgracia Frankl no comunica lo que hablaron. También aquí habría que preguntar si este encuentro es pensable sin una conversación sobre lo que aconteció, por lo menos en líneas generales. Frankl había regalado a Heidegger el libro en el que recuerda su tiempo en Auschwitz, «*…trotzdem Ja zum Leben sagen. Drei Vorträge*», Viena, 1946. Este libro no ha podido ser encontrado hasta ahora en el legado de Heidegger.

6 Cf. P. Trawny, *Irrnisfuge. Heideggers An-Archie,* Berlín, Mathes & Seitz, 2014.

7 H. Arendt, *Menschen in finsteren Zeiten*, Múnich-Zúrich, Piper, 1989 (trad. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad,* Barcelona, Gedisa, 2001).

Epílogo a la segunda edición

1 Entre tanto tengo ante mí también *Anmerkungen* II, textos desconocidos hasta hace poco. Silvio Vietta, en cuya posesión se encontraba el *Cuaderno negro*, dice en *Die Zeit* del 23 de enero de 2014: «En mi

Cuaderno negro no hay una sola frase contra judíos, ni una sola palabra antisemita». Sobre la base de mi interpretación, tengo que contradecir a esta manifestación.

Epílogo a la tercera edición

1 Paul Celan, *Eingedunkelt*, Frankfut del Meno, Suhrkamp, 1991, p. 41: «No te inscribas entre los mundos, levántate contra la multiplicidad de significaciones, confía en la huella de las lágrimas, y aprende a vivir».

Más información

¿Fue Heidegger antisemita? ¿Hasta qué punto se identificó con el nacionalsocialismo? Estas preguntas recuperan actualidad en el contexto de la reciente publicación de los *Cuadernos negros* de Martin Heidegger, que contienen sus apuntes personales y filosóficos escritos entre 1930 y 1970. Peter Trawny, el editor de estos cuadernos inéditos hasta 2014, ofrece por primera vez un análisis del proyecto filosófico de Heidegger a la luz de estas nuevas fuentes.

Los primeros cuadernos, escritos durante los años de la guerra, ofrecen evidencia textual de que el antisemitismo de Heidegger forma parte de su pensamiento filosófico y político. Trawny subraya en ellos la recurrencia de expresiones antisemitas y la creencia en la existencia de una conspiración por parte de un "judaísmo mundial", que amenaza con destruir la identidad de otras naciones y culturas.

Trawny traza el desarrollo de una "gran narrativa" de la "historia del ser" en las obras de Heidegger con la cultura griega y la germánica como protagonistas, y el "judaísmo mundial" como antagonista. En este sentido, el predicado «antisemita» aplicado a Heidegger resulta especialmente comprometido, pues en la mayoría de los casos se usa de una forma que implica una complicidad ideológica con el holocausto. Trawny se propone evaluar el pensamiento de Heiddegger en relación con el antisemitismo, pero intentando separarlo de la estigmatización en la que ha recaído después del holocausto.

Según Trawny, los *Cuadernos negros* son el legado filosófico de Martin Heidegger y su publicación cambiará radical-

mente la forma en que los lectores se acercarán a su pensamiento.

SOBRE EL AUTOR

Peter Trawny (Gelsenkirchen, 1964) es profesor en la Universidad de Wuppertal y fundador y director del Instituto Martin Heidegger, perteneciente a la misma institución. Ha sido profesor invitado en universidades y centros de investigación de Austria, Japón y China.

Especialista en la obra de Heidegger, realizó estancias de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo y ha sido editor tanto de diversos volúmenes de la Obra Completa de este autor, entre ellos los recientemente publicados *Cuadernos negros*.

Es, también, autor de estudios sobre la obra de Ernst Jünger y Hannah Arendt, entre otros.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

ÍNDICE

Cubierta	1
Portada	2
Créditos	3
Citas	4
Índice	5
Introducción: Necesidad de revisar una tesis	6
Paisaje de la historia del ser	14
Tipos de antisemitismo basados en la historia del ser	25
El concepto de la «raza» en el marco de la historia del ser	50
El doble sentido de lo extraño	60
Heidegger y Husserl	69
Obra y vida	79
Aniquilación y propia aniquilación	84
Después del holocausto	96
Intentos de respuesta	111
Epílogo a la segunda edición	118
Epílogo a la tercera edición	123
Índice de nombres	125
Notas	131
Más información	151